

# **BAB KETIGA**

## **BAB KETIGA**

### **PERSONALITI KEDUA : LARANGAN MELUNAKKAN SUARA**

#### **Pendahuluan**

Personaliti muslimah yang kedua yang akan dibincangkan dalam bab ini ialah larangan melunakkan suara ketika berkomunikasi dengan lelaki *ajnabi*. Penulis akan memulakan perbincangan dengan membincangkan serba sedikit tentang hukum suara muslimah memandangkan ia adalah masalah asas yang menyangkut personaliti ini. Perbincangan kemudiannya akan diteruskan dengan mengemukakan tafsiran frasa terakhir dalam ayat 32 Surah al-Aḥzāb dengan menyentuh secara ringkas maksud ayat dari sudut bahasa sebelum memperincikan maksud sebenar larangan melunakkan suara ini menurut tafsiran para ahli tafsir. Sementara itu, lelaki yang dilarang dilunakkan suara kepada mereka serta nada percakapan yang dituntut oleh syarak kepada muslimah juga akan turut dibincangkan dalam bab ini. Selain itu, dalam usaha menilai kelunakan suara dalam pelbagai aktiviti kehidupan muslimah, penulis akan cuba mengutarakan beberapa contoh kelunakan suara dan membandingkannya dengan hasil perbincangan untuk mengetahui sama ada ia termasuk dalam kategori kelunakan suara yang diharamkan atau sebaliknya. Penulis seterusnya akan mengakhiri bab ini dengan kesimpulan.

#### **3.0 Suara Muslimah Menurut Ulama'**

Secara umumnya ulama' berbeza pendapat dalam menentukan hukum suara muslimah dan mereka boleh dibahagikan kepada empat kumpulan. Jumhur

*fuqahā*’ dan ahli tafsir berpendapat suara muslimah pada dasarnya bukan aurat<sup>1</sup>. Antara mereka yang berpendirian sedemikian ialah Ibn ‘Ābidīn<sup>2</sup>, Ibn Ḥazm<sup>3</sup>, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī<sup>4</sup>, al-Nawawī<sup>5</sup>, al-Rāzī<sup>6</sup>, al-Ghazālī<sup>7</sup>, al-Alūsī<sup>8</sup>, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd<sup>9</sup>, al-Sha‘rāwī<sup>10</sup>, al-Bājūrī<sup>11</sup>, ‘Abd al-Ghanī al-Nābulī<sup>12</sup>, Wahbah al-Zuhaylī<sup>13</sup>, Yūsuf al-Qaradāwī<sup>14</sup> dan lain-lain.

Sementara itu, pandangan kedua dalam masalah ini ialah pendapat segelintir ulama’ yang mengatakan suara wanita itu adalah aurat dan mereka cenderung melarang ianya diperdengarkan kepada lelaki *ajnabī*. Pendapat ini merupakan pendapat al-Jaṣṣāṣ<sup>15</sup>, Shaykh Ismā‘īl Ḥaqīqī al-Barwasī<sup>16</sup>, sesetengah pendapat dalam mazhab Ḥanafī<sup>17</sup> dan lain-lain.

<sup>1</sup> Lihat Wahbah al-Zuhaylī (Dr.) (1409H), *al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuh*, juz. 1, c. 3, Dimashq : Dār al-Fikr, h. 595 ; lihat juga ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Hararī, selepas ini disebut al-Hararī (1418H), *Sharīḥ al-Boḥān Fī al-Radd ‘Alā Man Khālaḥ al-Qur’ān*, c. 3, Beirut : Dār al-Mashārīf, h. 339

<sup>2</sup> Iaitu pendapat yang *rājiḥ*, lihat Muḥammad Amīn ibn ‘Ābidīn, selepas ini disebut Ibn ‘Ābidīn (1386H), *Hāshiyah Radd al-Muḥtār*, juz. 1, Miṣr : Sharikah Maktabah Wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlāduh, h. 406

<sup>3</sup> ‘Alī ibn Aḥmad ibn Ḥazm, selepas ini disebut Ibn Ḥazm (m. 456H) (t.t), Shaykh Aḥmad Muḥammad Shākir (edit), *al-Muḥallā*, juz. 3, Beirut : al-Maktab al-Tijārī Li al-Ṭibā‘ah Wa al-Nashr Wa al-Tawzī‘, h. 56

<sup>4</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1416H), *op. cit.*, juz. 15, h. 117

<sup>5</sup> Al-Nawawī (1416H), *op. cit.*, j. 5, juz. 13, h. 12

<sup>6</sup> Al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, j. 11, juz. 22, h. 539

<sup>7</sup> Lihat Muḥammad ibn Muḥammad al-Zubaydī al-Ḥusaynī, selepas ini disebut al-Zubaydī al-Ḥusaynī (t.t), *Iḥāf al-Sādāt al-Muttaqīn Bi Sharḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, juz. 7, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 643

<sup>8</sup> Al-Alūsī (1414H), *op. cit.*, juz. 18, h. 215

<sup>9</sup> ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (t.t), *Fatāwā al-Imām ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd*, juz. 2, c. 2, Kaherah : Dār al-Ma‘ārif, h. 190

<sup>10</sup> Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī, selepas ini disebut al-Sha‘rāwī (1417H), Dr. al-Sayyid al-Jamīlī (edit), *al-Fatāwā*, Miṣr : Dār al-Fath Li al-‘Ilām al-‘Arabī, h. 217

<sup>11</sup> Shaykh Ibrāhīm al-Bājūrī, selepas ini disebut al-Bājūrī (1343H), *Hāshiyah al-Bājūrī ‘Alā Ibn Qāsim*, juz. 1, Miṣr : Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlāduh, h. 181

<sup>12</sup> ‘Abd al-Ghanī ibn Ismā‘īl al-Nābulī, selepas ini disebut al-Nābulī (m. 1143H) (1401H), Aḥmad Rātīb Hammūsh (edit), *Iḍāḥ al-Dilālāt Fī Simā‘ al-Ālāt*, Dimashq : Dār al-Fikr, h. 69

<sup>13</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 18, h. 223

<sup>14</sup> Yūsuf al-Qaradāwī (1416HB), *Fatāwā al-Mar‘ah al-Muslimah*, Kaherah : Maktabah Wahbah, h. 13-15

<sup>15</sup> Lihat dalam al-Ṣabūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 158 ; Walau bagaimanapun, setakat ini penulis belum menjumpai nukilan al-Jaṣṣāṣ yang menegaskan bahawa hukum asas suara itu aurat. Apa yang penulis dapati ialah, ketika mentafsirkan ayat *fa lā takḥḍarna bi al-qawī*, al-Jaṣṣāṣ hanya mengatakan yang terbaik atau *al-aḥsan* bagi wanita itu ialah tidak meninggalkan suara sehingga didengari oleh lelaki *ajnabī* dan ayat ini juga adalah antara dalil yang menyebabkan mereka dilarang berazan. Sementara itu, ketika mengulas ayat *wa lā yaqribna bi ‘arfuhinnā li*

Pendapat ketiga pula mengatakan suara muslimah akan berubah menjadi aurat dengan sebab luaran atau *ḥarām li ghayrih* seperti berbicara dalam keadaan *khulwah* dan sebagainya. Pendapat ini mengatakan suara muslimah adalah aurat ketika itu dan haram pula mendengarnya<sup>18</sup>. Apa yang penulis dapati ialah pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Šābūnī. Ini kerana al-Šābūnī yang walaupun di suatu ketika mengatakan suara itu pada asasnya bukan aurat<sup>19</sup> tetapi kelihatannya telah mengaitkan keharusan tersebut dengan faktor aman fitnah. Beliau mengatakan ianya bukan aurat jika aman fitnah<sup>20</sup> dan menjadi aurat jika keadaan sebaliknya. Antara contoh fitnah yang beliau utarakan ialah seperti suara nyanyian wanita bersama penyanyi lelaki yang dikumandangkan di radio<sup>21</sup>. Pun begitu, perbezaan tetap wujud antara keduanya apabila pendapat ketiga di atas menyatakan suara itu menjadi aurat jika terdapat suatu perkara haram yang lain bersamanya sedangkan al-Šābūnī hanya mengaitkan pengharaman tersebut dengan umum fitnah.

Manakala pendapat keempat pula mengatakan suara muslimah itu tidak harus ditinggikan atau *raf' al-ṣaut* malah suara akan berubah menjadi haram jika unsur ini terdapat dalam percakapan<sup>22</sup>. Antara yang dilihat cenderung dengan

---

*yul'ama mā yukhḥifna min zinatihim* pula, beliau mengatakan 'wanita muda yang fitnah suaranya ditakuti, percakapannya adalah lebih berhak dilarang dari diperdengarkan kepada umum berbanding bunyi perhiasan kakinya', lihat Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī, selepas ini disebut al-Jaṣṣāṣ (t.t), Muḥammad al-Šādiq Qamḥāwī (edit), *Aḥkām al-Qur'ān*, juz. 5, Kaherah : Dār al-Muṣḥaf, h. 229

<sup>16</sup> Al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 6, h. 145

<sup>17</sup> Lihat dalam Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 18, h. 223 ; al-Šābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 157

<sup>18</sup> Lihat dalam Abdul Samad bin Abdoll Aziz (1999), *Suara Wanita Sebagai Aurat : Satu Kajian Hukum*, Latihan Ilmiah APIUM, h. 65 dan 123

<sup>19</sup> Muḥammad 'Alī al-Šābūnī, selepas ini disebut al-Šābūnī (1416H), *Rawāf' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur'ān*, juz. 2, Miṣr : Dār al-Salām, h. 158

<sup>20</sup> Al-Šābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 158

<sup>21</sup> Lihat catatan bawah dalam al-Šābūnī (t.t), *op. cit.*, j. 2, h. 524

<sup>22</sup> Lihat dalam Abdul Samad bin Abdoll Aziz (1999), h. 58-62 ; al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 6, h. 145 ; 'Abd al-Ḥalīm Muḥammad Abū Shuqqah (1420H), *Tahrīr al-Mar'ah Fī 'Aṣr al-Risālah*, juz. 3, c. 5, Kaherah : Dār al-Qalam, h. 34



pendapat ini ialah al-Ṣābūnī terutama apabila beliau menyarankan para suami melarang isteri mereka meninggikan suara malah merangkaikannya dengan perkara-perkara haram seperti berpakaian ketat, berwangian dan lain-lain<sup>23</sup>.

Bagi jumhur yang mengatakan suara muslimah bukan aurat, mereka berpendapat muslimah boleh bersuara atau meninggikan suara sehingga didengari oleh lelaki *ajnabī*. Mereka bersandar kepada hadis Rasulullah s.a.w. yang sarat dengan peristiwa dan situasi perbualan Nabi s.a.w. atau kaum lelaki dengan para wanita di zaman itu. Walau bagaimanapun, suara tersebut mestilah tidak mengandungi dua elemen penting yang diiktiraf syarak sebagai berupaya menimbulkan fitnah iaitu ia tidak diucapkan dengan nada *khudūf* iaitu manja atau menggoda<sup>24</sup> sehingga boleh menimbulkan perasaan tidak baik di dalam hati orang fasiq serta tidak pula mengandungi unsur keji dalam isi kandungannya. Ini justeru kedua-dua perkara tersebut merupakan fitnah terhadap perasaan lelaki. Oleh itu, mereka berpendapat jika suara muslimah terhindar daripada perkara di atas, ianya menjadi harus untuk diucap dan didengari oleh lelaki *ajnabī*. Pun begitu, mereka mengatakan suara muslimah yang terpelihara daripada unsur fitnah tersebut akan menjadi haram didengari oleh lelaki *ajnabī* jika dia mendengarnya dengan syahwat<sup>25</sup>. Selain itu, adalah haram juga mendengar suara seseorang wanita jika pendengar takut ianya akan mendatangkan fitnah kepadanya<sup>26</sup> malah jika keadaan tersebut berlaku, pendengar tidak harus berbicara, berbual dan hatta mendengar bacaan al-Quran yang dibaca oleh wanita berkenaan<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Al-Ṣābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 158

<sup>24</sup> Abd al-Halīm Maḥmūd (t.t), *op. cit.*, h. 184-185 & 190 ; al-Sha'rawī (1417H), *op. cit.*, h. 217 ; al-Hararī (1418H), *op. cit.*, h. 343

<sup>25</sup> Al-Hararī (1418H), *op. cit.*, h. 342 ; Demikian juga yang dinukilkan oleh al-Zarkashī, lihat dalam al-Alūsī (1414H), *op. cit.*, juz. 18, h. 215

<sup>26</sup> *Ibid* ; al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 181 ; al-Zubaydī al-Ḥusaynī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 641

<sup>27</sup> *Ibid*

Meneliti penjelasan ulama' di atas, kelihatannya tidak timbul persoalan suara muslimah menjadi tidak aurat jika aman fitnah<sup>28</sup> atau menjadi aurat ketika wujud fitnah seperti dakwaan sesetengah pihak apatah lagi apabila muslimah berkenaan telah memelihara batas-batas sempadan dalam bersuara sedangkan pihak pendengar yang tidak mengawal diri mereka. Di samping itu, ia juga mengisyaratkan bahawa pengertian fitnah mestilah diperincikan dengan tepat dan tidak digunakan sewenang-wenangnya untuk tidak mengharuskan muslimah berbicara terutama apabila suara itu telah diiktiraf sebagai bukan aurat oleh jumhur ulama'.

Selain itu, penjelasan di atas juga menunjukkan Islam memelihara dan amat mementingkan hak setiap individu dan ini jelas sebagaimana tindakan Rasulullah s.a.w. memalingkan muka al-Faḍl ibn al-°Abbās daripada merenung wajah wanita yang datang bertanya kepada baginda s.a.w. ketika haji<sup>29</sup> dan keingkaran baginda s.a.w. terhadap lelaki yang mencuri pandang baginda menerusi pintu bilik yang tidak rapat<sup>30</sup> walhal Rasulullah s.a.w. berhak menyuruh wanita yang bertanya itu pulang sahaja untuk memelihara kemuliaan dirinya dalam kes pertama dan berhak pula menyalahkan diri baginda s.a.w. sendiri kerana tidak menutup pintu bilik dengan sempurna dalam kes kedua. Malah, al-Nawawī ketika mengulas masalah ini mengatakan tidak halal bagi seseorang melihat, mengintai dan sebagainya daripada pintu atau mana-mana bukaan lain yang boleh mendedahkan dirinya terhadap kemungkinan terlihat wanita *ajnaḥ*<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Lihat al-Ṣābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 158

<sup>29</sup> Lihat al-Bukhārī (t.t), *op. cit.*, Kitāb al-Ḥajj, Bāb Wujūb al-Ḥajj Wa Faḍlih, juz. 1, h. 140 ; lihat Ibn Hajar al-°Asqalānī (1416H), *op. cit.*, hadis no. 1513, juz. 4, h. 152 dan Kitāb Jazā' al-Sayd, Bāb al-Ḥajj °Amman Lā Yastatīc al-Thubūt °Alā al-Rāḥilah, juz. 4, h. 546

<sup>30</sup> Lihat Muslim (1407H), *op. cit.*, Kitāb al-°Ādāb, Bāb Taḥrīm al-Nazr Fī Bayt al-Ghayr, hadis no. 2156, j. 4, h. 364

<sup>31</sup> Al-Nawawī (1416H), *op. cit.*, Kitāb al-°Ādāb, Bāb Taḥrīm al-Nazr Fī Bayt al-Ghayr, j. 5, juz. 14, h. 314

Penulis kira terbina atas dasar inilah para ulama' menghukumkan haram bagi pendengar yang mendengar suara wanita dengan fitnah atau yang takut dirinya ditimpa fitnah<sup>32</sup> dan bukan meletakkan hukum haram tersebut kepada wanita yang berbicara atau mengatakan suaranya ketika itu menjadi aurat.

Pun begitu, walaupun suara itu harus diperdengarkan jika ia bebas dari unsur-unsur haram, mana-mana muslimah yang berasa takut mendapat gangguan atau fitnah daripada lelaki jika berbicara seperti jika wujud unsur-unsur gangguan, adalah haram baginya berbicara ketika itu walaupun ia berbicara dengan baik seumpama menjawab soalan-soalan yang sengaja diajukan kepadanya oleh lelaki-lelaki fasiq yang berpeleseran di jalanan. Begitu juga haram baginya berazan jika ia takut dirinya ditimpa fitnah<sup>33</sup>. Ini berdasarkan kaedah bahawa segala yang harus itu adalah terlarang apabila pelakunya takut ditimpa fitnah<sup>34</sup>.

Sementara itu, bagi pendapat kedua yang mengatakan suara muslimah itu aurat, mereka berpegang dengan mahfum ayat 31 Surah al-Nūr yang melarang muslimah memperdengarkan bunyi perhiasan yang mereka sembunyikan. Mereka berpandangan meninggikan suara sehingga didengari oleh lelaki *ajnabī* akan lebih menimbulkan fitnah daripada bunyi perhiasan<sup>35</sup>. Selain itu, mereka juga berpegang atas hujah bahawa semua yang menarik perhatian lelaki dan boleh mendatangkan fitnah adalah dilarang<sup>36</sup> kerana memakai kaedah fiqh *sadd al-dharā'ī*<sup>37</sup>. Mereka juga berpendapat muslimah tidak harus bebas bersuara kerana

<sup>32</sup> Al-Alūsī (1414H), *op. cit.*, juz. 18, h. 215 ; al-Hararī (1418H), *op. cit.*, h. 342 ; lihat juga al-Zubaydī al-Husaynī (t.t.), *op. cit.*, juz. 7, h. 641

<sup>33</sup> Mustafā al-Khin *et al.* (1413H), *al-Fiqh al-Manhajī 'Alā Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī*, juz. 1, c. 4, Dimashq : Dār al-Qalam, h. 166

<sup>34</sup> Yūsuf al-Qaradāwī (1416H B), *op. cit.*, h. 25-26

<sup>35</sup> Al-Barwaswī (t.t.), *op. cit.*, j. 6, h. 145 ; al-Šābūnī (1416H), *op. cit.*, h. 157 ; lihat juga dalam al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, juz. 22, h. 545-546 ;

<sup>36</sup> Al-Šābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 158-159

<sup>37</sup> Lihat dalam Abdul Samad bin Abdoll Aziz (1999), *op. cit.*, h. 50

suara itu boleh mendatangkan fitnah dengan mengemukakan alasan bahawa segala keharusan dalam perbicaraan muslimah di zaman Nabi s.a.w. itu adalah kerana keadaan yang mendesak (darurat). Justeru, mereka menyimpulkan suara muslimah adalah aurat dan hanya boleh diperdengarkan apabila darurat atau ketika hajat seperti bersaksi, berjual beli, belajar dan sebagainya<sup>38</sup>.

Meneliti pendapat pertama dan kedua di atas, penulis dapati perselisihan mereka berpunca dalam usaha menentukan perkara yang boleh mendatangkan fitnah. Pihak yang berpendapat suara itu bukan aurat telah mengiktiraf dua faktor utama di atas sebagai perkara yang boleh mengundang fitnah seterusnya akan mengakibatkan suara menjadi aurat bersandarkan penjelasan Allah s.w.t.di dalam al-Quran. Mereka dalam pandangan sebegini dilihat telah mengkesampingkan perkara-perkara lain yang diwarwarkan boleh mendatangkan fitnah tetapi masih bersifat subjektif. Justeru, pendapat ini dilihat lebih longgar, tidak menyusahkan, memberikan banyak peluang komunikasi serta relevan dalam menghadapi tuntutan kehidupan. Walau bagaimanapun, penulis tidak menolak kemungkinan bahawa kelonggaran tersebut sedikit sebanyak akan membawa fitnah kepada lelaki sementelahan era globalisasi ini terutama apabila ia disalahgunakan.

Sementara itu, pihak kedua pula lebih cenderung menghukum suara muslimah sebagai aurat kerana berpendapat suara itu sendiri boleh mendatangkan fitnah. Ini kerana perbualan atau nyanyian yang menggunakan suara kebiasaannya adalah permulaan berlakunya perkara keji. Mereka dalam menetapkan hukum sedemikian, yang walaupun didorong oleh keinginan kepada suasana sekitaran yang lebih baik dan terpelihara<sup>39</sup>, dilihat telah mengabaikan usaha

---

<sup>38</sup> *Ibid*

<sup>39</sup> Lihat pendapat al-Šābūnī dalam catatan bawah bukunya, lihat al-Šābūnī (t.t), *op. cit.*, j. 2, juz. 21, h. 524

menspesifikasikan faktor yang menyebabkan suara muslimah menjadi aurat. Mereka membuat kesimpulan umum bahawa semua yang boleh menarik perhatian lelaki *ajnabi* adalah terlarang<sup>40</sup> tanpa memperincikan sama ada perkara tersebut pada asasnya harus atau tidak dengan alasan *sadd al-dharā'if*, terutama di zaman yang penuh kejahatan ini. Pendapat ini dilihat agak mengongkong dan menyempitkan kebebasan muslimah bersuara walaupun ia masih mengharuskan muslimah bersuara ketika darurat. Walau bagaimanapun, penulis juga tidak menolak kemungkinan bahawa kongkongan pendapat ini sedikit sebanyak berupaya mengurangkan fitnah terhadap perasaan lelaki.

Meneliti masalah ini, penulis lebih cenderung dengan pendapat Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nābulsi<sup>41</sup> dan Dr. Yūsuf al-Qaradāwī<sup>42</sup> yang mengatakan bahawa fitnah itu diiktiraf bersandarkan dalil yang terang dan nyata dan bukannya setakat khayalan, agakan atau was-was yang bersifat subjektif. Ini kerana apa yang dianggap fitnah oleh seseorang belum tentu dianggap sedemikian oleh orang lain malah ianya bergantung kepada sejauh mana keadaan diri dan sucinya hati seseorang. Selain itu, fitnah ini juga meliputi tidak kira lelaki atau perempuan dan ianya berbeza-beza di antara individu bergantung kepada pelbagai faktor<sup>43</sup>. Justeru itulah fitnah yang berupaya membawa kepada kemungkaran itu ditentukan oleh syarak dengan dalil yang jelas malah tiada individu yang boleh mencabar atau mempertikaikannya dengan mengatakan ia bukanlah fitnah sebenar seperti dakwaan seseorang yang mengatakan tidak mengapa jika muslimah tidak menutup rambut kerana perbuatan sedemikian bukanlah faktor utama yang mendorong orang lain untuk melakukan zina. Jika mereka berhujah dengan

---

<sup>40</sup> Al-Ṣābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 158

<sup>41</sup> Al-Nābulsi (1401H), *op. cit.*, h. 29 & 39

<sup>42</sup> Yūsuf al-Qaradāwī (1416H B), *op. cit.*, h. 25-26

<sup>43</sup> Al-Zubaydi al-Ḥusayni (t.t), *op. cit.*, h. 643-644

mengatakan ianya dapat dibuktikan dengan lumrahnya keadaan tersebut di zaman ini sekalipun iaitu ramainya wanita yang tidak menutup aurat tetapi tidak pula menjadi gangguan kepada sebahagian lelaki sedangkan wujud wanita yang menutup aurat tetapi menjadi fitnah dan sasaran gangguan mereka, ia tetap tidak diterima oleh Islam. Ini kerana Allah s.w.t. dengan segala kebijaksanaan telahpun menetapkan kewajipan tersebut dan mengiktirafnya sebagai fitnah dan oleh itu sebarang alasan remeh untuk mengubahnya adalah tidak diterima.

Ringkasnya, sesiapa yang melakukan perbuatan yang diiktiraf oleh syarak sebagai boleh mendatangkan fitnah, perbuatan tersebut adalah haram tanpa melihat kepada niat atau tujuan pelakunya tetapi jika seseorang melakukan perkara yang harus di sisi syarak, keharusan tersebut masih tertakluk kepada niat dan amannya perasaan seseorang dalam melakukannya. Dalam konteks bersuara, jika seseorang muslimah telah memelihara dirinya daripada sebarang unsur haram, tiada sesiapa pun yang berhak menyekat atau menyalahkannya. Justeru, dia tidak perlu berasa takut jika dia melakukan sesuatu perbuatan yang bertepatan dengan syarak dan tidak perlu terlalu memikirkan kemungkinan fitnah akan menimpa pendengar sehingga akhirnya menghentikan perbincaraan. Namun, jika dia khuatir fitnah tersebut akan menimpa dirinya, dia mestilah memberhentikan perbicaraannya sebagaimana yang telah diperkatakan sebelum ini.

Pun begitu, penulis tidak menafikan bahawa bersikap *wara'* dan berusaha untuk meminimalkan fitnah-fitnah kecil yang mungkin mengganggu individu pendengar tertentu merupakan suatu perbuatan yang terpuji. Penulis kira terbina atas dasar inilah, Sa'īd Ḥawwā telah menyarankan para isteri dan muslimah agar tidak berbicara sehingga didengari tetamu lelaki yang berkunjung ke rumah

mereka. Jika terdapat keperluan memanggil suami mereka yang sedang duduk bersama tetamu tersebut, beliau menasihatkan para muslimah agar memanggil mereka dengan cara mengetuk pintu<sup>44</sup>.

Menganalisa pendapat ketiga pula yang mengatakan suara itu aurat dengan sebab wujudnya perkara haram yang lain bersamanya, penulis merasakan ianya perlu dibahaskan kerana yang haram ketika itu bukanlah suara tetapi perbuatan haram *khulwah* atau lainnya. Dalam masalah ini, apa yang berlaku dalam kisah *al-ifk* di antara Ṣafwān ibn al-Muʿaṭṭal al-Sulamīy r.a. dengan ʿĀʾishah r.a ketika ʿĀʾishah r.a tertinggal daripada rombongan pulang tentera Islam dalam peperangan Banī al-Muṣṭaliq perlu dinilai semula. Ini justeru ʿĀʾishah r.a. diriwayatkan telah berkata dalam suatu hadis yang panjang iaitu<sup>45</sup>,

...وَاللّٰهُ مَا يَكْلِمُنِيْ كَلِمَةً وَلَا سَمِعْتُ مِنْهُ كَلِمَةً غَيْرَ اسْتِرْجَاعِهِ.....

Maksudnya : Demi Allah, dia tidak berbicara denganku dan aku juga tidak mendengar apa-apa daripadanya walaupun satu kalimah kecuali ucapan *istirjāʿ*nya (*innā li Allāh...*).

Walaupun hadis di atas menceritakan mereka berdua tidak mengucapkan sepatah kata pun tetapi penulis melihatnya sebagai suatu keadaan yang lebih baik atau afdal sahaja dan bukannya kerana haram. Ini justeru terdapat hadis lain yang menceritakan bahawa Ṣafwān ada bertanya kepada ʿĀʾishah iaitu ‘*mā khallafakī yarḥamukī Allāh*’ dan ‘*irkiḇī*’<sup>46</sup>. Berhubung masalah ini, penulis cenderung

<sup>44</sup> Saʿīd Hawwā (1407H), *Kay Lā Namḍi Baʿīdan ʿAn Iḥṭiyājāt al-ʿAṣr, Bayt al-Muslim, Qawānīn al-Bayt al-Muslim*, Risālat al-ʿAshirah, t.tp : Dār al-Salām, h. 56-57

<sup>45</sup> Lihat Muslim (1407H), *op. cit.*, Kitāb al-Tawbah, Bāb Fī Ḥadīth al-Ifk Wa Qabūl Tawbat al-Qādhif, hadis no. 2770, j. 5, h. 311 ; lihat juga al-Nawawī (1416H), *op. cit.*, Kitāb al-Tawbah, hadis no. 2770, juz. 17, h. 251-253 ; lihat juga Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 256

<sup>46</sup> Lihat Ismāīl ibn Kathīr, selepas ini disebut Ibn Kathīr (1416H), Ṣidqī Jamīl al-ʿAṭṭār (edit), *al-Bidāyah Wa al-Nihāyah*, juz. 3, Beirut : Dār al-Fikr, h. 325 ; Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik ibn Hishām al-Maʿāfirī, selepas ini disebut Ibn Hishām (m. 213H) (1415H), Saʿīd Muḥammad al-Laḥḥām (edit), *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, juz. 3, Beirut : Dār al-Fikr, h. 233-234

dengan al-Bājūrī yang telah menukulkan masalah berbicara ketika *khulwah* ini tetapi mengemukakan alasan yang kuat untuk mengharamkannya iaitu jika wanita atau lelaki itu takut berlaku fitnah seperti takut perbualan itu akan membawa kepada perzinaan<sup>47</sup>.

Manakala pendapat keempat yang mengharamkan perbuatan *raf' al-ṣaut*, mereka berhujah bahawa meninggikan suara untuk berazan tidak disyariatkan ke atas muslimah<sup>48</sup> sebagaimana mereka dilarang meninggikan suara ketika bersembahyang<sup>49</sup>. Mereka menyimpulkan bahawa apabila suara muslimah ditinggikan, ia akan menarik perhatian kaum lelaki di sekelilingnya sekaligus mendedahkan wajahnya pada perhatian mereka dan ini tentu akan menimbulkan fitnah<sup>50</sup>. Malah terdapat kalangan mereka yang menganggap perbuatan berzikir dengan meninggikan suara adalah dosa besar<sup>51</sup> justeru perbuatan *raf' al-ṣaut* itu tidak diharuskan.

Membahas masalah ini, penulis merasakan hujah mereka perlu dianalisa dan dikaji dengan lebih teliti terutama dalam mendefinisikan makna sebenar meninggikan suara. Ini memandangkan sebahagian *fuqahā'* apabila menukulkan dalam karya mereka bahawa muslimah tidak disyarakkan<sup>52</sup> atau tidak sah<sup>53</sup> atau

<sup>47</sup> Al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 181

<sup>48</sup> Al-Ṣābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 157 ; 'Abd Allāh ibn Ahmad ibn Qudāmah, selepas ini disebut Ibn Qudāmah (m. 620H) (1392H), *al-Mughnī Wa al-Sharḥ al-Kabīr*, juz. 1, Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 425 ; \_\_\_\_\_ (1421H), Muhammad Ḥasan (edit), *al-Kāfi Fī Fiqh al-Imām Ahmad ibn Hanbal*, juz. 1, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 193 ; 'Abd al-Karīm Zaydān (1415H), *al-Mufaṣṣal Fī Ahkām al-Mar'ah Wa al-Bayt al-Muslim Fī al-Shar'ah al-Islāmiyyah*, juz. 1, c. 2, Beirut : Mu'assasat al-Risālah, h. 202

<sup>49</sup> Al-Ṣābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 157 ; al-Barwaswī (t.t.), *op. cit.*, j. 6, h. 145 ; lihat 'Abd al-Ḥalīm Abū Shuqqah (1420H), *op. cit.*, juz. 3, h. 34

<sup>50</sup> Lihat Abdul Samad (1999), *op. cit.*, h. 61

<sup>51</sup> Lihat al-Barwaswī (t.t.), *op. cit.*, j. 6, h. 145

<sup>52</sup> Ibn Qudāmah (1392H), *op. cit.*, j. 1, h. 424 ; \_\_\_\_\_ (1421H), *op. cit.*, juz. 1, h. 193 ; lihat juga 'Abd al-Karīm Zaydān (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 201 & 207

<sup>53</sup> Ibn Qudāmah (1421H), *op. cit.*, juz. 1, h. 193 ; 'Abd al-Karīm Zaydān (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 207



tidak perlu<sup>54</sup> atau tidak diwajibkan<sup>55</sup> berazan dan justeru sunat diulangi<sup>56</sup> jika mereka melaungkannya, tidak pula menegaskan bahawa perbuatan tersebut haram. Demikian juga dalam masalah bertasbih<sup>57</sup> atau membaca ayat al-Quran di dalam sembahyang<sup>58</sup>, *bertalbiyyah*<sup>59</sup> dengan meninggikan suara sehingga didengari oleh lelaki *ajnabī*, tidak juga ditegaskan sebagai haram. Apa yang mereka nukilkan ialah jika muslimah berazan, ianya makruh<sup>60</sup> malah hanya akan menjadi haram jika pelakunya takutkan gangguan atau ditimpa fitnah<sup>61</sup>. Demikian juga halnya jika seseorang muslimah bertasbih ketika sembahyang bersama kaum lelaki, hukumnya hanya *khilāf al-awlā*<sup>62</sup> atau *karāhah khafifah*<sup>63</sup> manakala hukum meninggikan suara bacaan dalam sembahyang hanya dianggap makruh sahaja<sup>64</sup>.

Selain itu, terdapat dua pendapat dalam menafsirkan penerangan al-Dardīr apabila beliau mengatakan wanita tidak sah berazan. Pendapat pertama mengatakan maksudnya haram atas alasan suara itu aurat manakala pendapat

<sup>54</sup> Muḥammad ibn Aḥmad, selepas ini disebut al-Sarakhsī (1398H), *al-Mabsūt*, j. 1, juz. 2, c. 3, Beirut : Dār al-Maʿrifah, h. 133

<sup>55</sup> Abd al-Karīm Zaydān (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 201

<sup>56</sup> Muḥammad ibn ʿAbd al-Wāhid al-Hanafī, selepas ini disebut Ibn al-Humām (m. 681H) (1389H), *Sharḥ Faṭḥ al-Qadīr Wa Maʿāhū Sharḥ al-ʿInāyah Li Imām al-Bābartī Wa Ḥāshiyah Li Saf di Afandī*, juz. 1, Miṣr : Sharikah Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 252

<sup>57</sup> Al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 181

<sup>58</sup> *Ibid* ; Demikian juga dalam *al-Nihāyah*, lihat dalam Muḥammad ibn Sulaymān al-Kurdī, selepas ini disebut al-Kurdī (1397H), *al-Ḥawāshī al-Madaniyyah ʿAlā Sharḥ Ibn Ḥajar al-Haytamī ʿAlā Mukhtaṣar al-Ḥaḍramī*, juz. 1, Miṣr : Sharikah Maktabah Wa Maṭbaʿah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 218

<sup>59</sup> Demikian juga pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Kurdī, lihat *Ibid* ; Ibn Ḥazm (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 93

<sup>60</sup> Lihat *Sharḥ al-ʿInāyah* oleh al-Bābartī dalam Ibn al-Humām (1389H), *op. cit.*, juz. 1, h. 252 ; Muṣṭafā al-Khin *et al.* (1413H), *op. cit.*, juz. 1, h. 166 ; Begitu juga pendapat al-Jaṣṣaṣ dalam tafsirnya, lihat dalam al-Sābūnī (1416H), *op. cit.*, juz. 2, h. 157

<sup>61</sup> Muṣṭafā al-Khin *et al.* (1413H), *op. cit.*, juz. 1, h. 166 ; Demikian juga pendapat Shaykh Barakāt yang mengatakan jika azan dilaungkan dengan kuat, hukumnya makruh atau haram jika ditakuti akan timbul fitnah disebabkan suara azan tersebut iaitu ketika kedapatan lelaki *ajnabī*, lihat al-Sayyid ʿUmar Barakāt ibn al-Sayyid Muḥammad, selepas ini disebut Barakāt, (1372H), *Fayḍ al-Ilāh al-Mālik Fī Ḥall Alfāz ʿUmdat al-Sālik Wa ʿUddat al-Nāsik*, juz. 1, c. 2, Miṣr : Sharikah Wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 87

<sup>62</sup> Al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 180

<sup>63</sup> *Ibid*

<sup>64</sup> *Ibid*, h. 181 ; lihat juga dalam Sulaymān ibn ʿUmar al-Suwayfī al-Bujayrimī, selepas ini disebut al-Bujayrimī (1415H), *Tuḥfat al-Ḥabīb ʿAlā Sharḥ al-Khaṭīb*, juz. 2, Beirut : Dār al-Fikr, h. 52

kedua cenderung mengatakan maksudnya hanya makruh sahaja kerana suara wanita pada dasarnya tidak aurat tetapi yang diharamkan ialah mendengarnya dalam keadaan bersyahwat<sup>65</sup>.

Sementara itu, dalam usaha memperjelaskan alasan terhadap hukum makruh meninggikan suara dalam azan ini, Ibn al-Humām<sup>66</sup> umpamanya mengatakan azan muslimah sunat diulang agar menepati sunnah. Manakala al-Bābartī pula mengatakan azan wanita itu makruh kerana orang awam menganggap azan wanita tidak muktabar dan ianya untuk menghindari kemungkinan timbulnya kekekaan kepada khalayak pendengar mukallaf yang akan terus menunggu azan kaum lelaki yang mereka anggap muktabar sehingga membawa kepada luputnya waktu sembahyang atau syak terhadap masuknya waktu atau sembahyang di akhir waktu<sup>67</sup>. Walau bagaimanapun, beliau menganggap azan wanita adalah muktabar<sup>68</sup>. Selain itu, al-Sarakhsī pula mengatakan muslimah tidak perlu berazan kerana tukang azan akan naik ke tempat tinggi dan meninggikan suaranya sedangkan muslimah dilarang berbuat demikian kerana takut fitnah. Pun begitu, penulis kira beliau tidaklah sehingga menegaskan larangan tersebut sebagai haram terutama apabila beliau mencatatkan bahawa jika muslimah berazan, iqamat dan bersembahyang, sembahyang mereka diterima walaupun terdapat sedikit kecacatan kerana tidak mengikut sunnah dan mendedahkan diri kepada fitnah<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Lihat Muḥammad ibn Aḥmad al-ʿArfaḥ al-Dusūqī al-Mālikī, selepas ini disebut al-Dusūqī (t.t), *Ḥāshiyah al-Dusūqī ʿAlā Sharḥ al-Kabīr*, juz. 1, Miṣr : Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, h. 195 ; Aḥmad ibn Muḥammad al-Sāwī, selepas ini disebut al-Sāwī (1371H), *Bulghat al-Sālik Li ʿAqrab al-Masālik ʾIlā Madhhab al-Imām Mālik*, juz. 1, Miṣr : Sharikah Wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlāduh, h. 93

<sup>66</sup> Ibn al-Humām (1389H), *op. cit.*, juz. 1, h. 252-253

<sup>67</sup> Lihat al-Bābartī dalam *Ibid*

<sup>68</sup> Lihat *Ibid*, h. 253

<sup>69</sup> Al-Sarakhsī (1398H), *op. cit.*, juz. 1, h. 133 ; Demikian juga al-Sharbīnī yang walaupun mengatakan muslimah hanya perlu memperdengarkan bacaannya dalam sembahyang *jahriyyah* jika tidak didengari lelaki *ajnabī*, namun berpendapat jika muslimah meninggikan suara dalam bacaan sembahyang sehingga didengari lelaki *ajnabī*, solatnya tidak batal, lihat Muḥammad ibn al-Khaṭīb al-Sharbīnī, selepas ini disebut al-Sharbīnī (1415H), *Mughnī al-Muḥtāj*, juz. 1, Beirut : Dār al-Fikr, h. 225

Selain itu, al-Bājūrī yang walaupun mengatakan muslimah dikehendaki merendahkan suara ketika bersembahyang dengan alasan untuk menghindari fitnah tetapi dengan tegas mencatatkan bahawa suara wanita itu bukan aurat dan justeru harus mendengarnya walaupun perbuatan tersebut makruh<sup>70</sup>.

Selain penerangan para *fuqahā'* di atas, pengkaji seumpama al-Albānī kelihatannya cukup melonggarkan hukum azan bagi muslimah ini apabila mengatakan kaum lelaki adalah sama dengan kaum wanita dan jika sesuatu perkara seumpama azan diwajibkan kepada lelaki, ia juga diwajibkan kepada muslimah kecuali terdapatnya dalil khusus yang melarang perbuatan tersebut. Walau bagaimanapun, beliau tidak pula mengemukakan hadis-hadis atau pandangan para *fuqahā'* lain dalam usaha menyokong pendapat beliau yang penulis kira agak berbeza daripada pendapat para *fuqahā'* sebelum ini<sup>71</sup>.

Sementara itu, al-Sharwānī, Ibn Qāsim<sup>72</sup>, Ibn Hajar al-Haytamī<sup>73</sup>, al-Kurdī<sup>74</sup>, Ibn Hāzm<sup>75</sup> dan al-Bujayrimī<sup>76</sup> pula mencatatkan bahawa sebahagian *fuqahā'* mengharuskan wanita meninggikan suara bacaan di dalam dan di luar sembahyang atau ketika *talbiyyah* walaupun dengan kehadiran lelaki<sup>77</sup>. Antara alasan yang mereka kemukakan ialah membaca ayat al-Quran atau *talbiyyah*

<sup>70</sup> Al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 181

<sup>71</sup> Muḥammad Nāsir al-Dīn al-Albānī, selepas ini disebut al-Albānī (1416H), *al-Hāwī Min Fatāwā al-Shaykh al-Albānī*, j. 1, Kaherah : Maktabah al-ʿIlmiyyah, h. 216

<sup>72</sup> ʿAbd al-Ḥamid al-Sharwānī *et al.*, selepas ini disebut al-Sharwānī (t.t), *Hawāshī al-Sharwānī Wa Ibn Qāsim al-ʿUḥādī*, juz. 1, Miṣr : Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 466

<sup>73</sup> Lihat dalam al-Kurdī (1397H), *op. cit.*, juz. 1, h. 218

<sup>74</sup> *Ibid*

<sup>75</sup> Malah Ibn Hāzm mengatakan lelaki dan wanita perlu bertalbiyyah dengan meninggikan suara walaupun sekali kerana ianya fardu. Dalam masalah ini, beliau telah menukulkan riwayat bahawa Muʿāwiyah telah mendengar suara *talbiyyah* daripada Saidatina ʿĀʾishah r.a. ketika ʿĀʾishah menunaikan umrah, lihat Ibn Hāzm (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 56 dan juz. 7, h. 93 & 95

<sup>76</sup> Sulaymān ibn ʿUmar ibn Muḥammad al-Bujayrimī, selepas ini disebut al-Bujayrimī (t.t), *Ḥāshiyah al-Bujayrimī ʿAlā Manhaj al-Tullāb*, juz. 1, Miṣr : al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, h. 169 ; al-Bujayrimī (1415H), *op. cit.*, juz. 2, h. 52

<sup>77</sup> Lihat juga al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 181

dengan kuat sehingga didengari lelaki itu adalah harus kerana pendengar tidak dituntut memandang wajah pembaca selain perbuatan tersebut bukanlah suatu penyerupaan terhadap perbuatan lelaki. Malah, Imam Mālik<sup>78</sup> sendiri berpendapat bahawa bertasbih ketika berlaku sesuatu di dalam sembahyang adalah untuk lelaki dan wanita bahkan beliau mengatakan hadis *al-tasfīq* atau bertepuk tangan bagi wanita itu adalah daif. Demikian jugalah pendapat al-Zarkashī<sup>79</sup> dan lain-lain. Sementara itu, al-Bājūrī<sup>80</sup> pula menganggap perbuatan tersebut sebagai *khilāf al-awlā* sahaja malah tidak makruh. Walau bagaimanapun, sebahagian *fuqahā'* tetap tidak mengharuskan perbuatan meninggikan suara dalam *talbiyyah*<sup>81</sup> dan bacaan dalam sembahyang<sup>82</sup> malah ada yang menganggap sembahyang sedemikian sebagai sembahyang yang *fāsid*<sup>83</sup>.

Pun begitu, kebanyakan *fuqahā'* mazhab Shāfi'i dan *fuqahā'* lainnya seperti al-Khaṭīb al-Sharbīnī<sup>84</sup>, al-Nawawī<sup>85</sup>, Ibn Ḥajar al-Haythamī<sup>86</sup>, Zakariyyā al-Anṣārī<sup>87</sup>, al-Sharqāwī<sup>88</sup>, al-Kurḍī<sup>89</sup>, Ibn Ḥajar al-Haytami<sup>90</sup>, al-Sharwānī<sup>91</sup>, Ibn Qāsim al-ʿUbādī<sup>92</sup>, al-Sayyid al-Bakrī ibn al-Sayyid Shaṭā al-Dimyāṭī<sup>93</sup>,

<sup>78</sup> Mālik ibn Anas, selepas ini disebut Imām Mālik (t.t), *al-Mudawwanah al-Kubrā*, juz. 1, Beirut : Dār Ṣādir, h. 100

<sup>79</sup> Lihat dalam al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 181

<sup>80</sup> *Ibid*, h. 180

<sup>81</sup> Lihat dalam Ibn ʿĀbidīn (1386H), *op. cit.*, juz. 1, h. 406

<sup>82</sup> Lihat *Ibid* ; al-Sharwānī *et al.* (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 466 ; lihat juga al-Kurḍī (1397H), *op. cit.*, juz. 1, h. 218

<sup>83</sup> Lihat dalam Ibn ʿĀbidīn (1386H), *op. cit.*, juz. 1, h. 406

<sup>84</sup> Al-Sharbīnī (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 189

<sup>85</sup> Yahyā ibn Sharf al-Nawawī, selepas ini disebut al-Nawawī (t.t B), *Rawḍat al-Tālibīn Wa ʿUmdat al-Muḥīn*, juz. 1, Beirut : Dār al-Fikr, h. 222

<sup>86</sup> Lihat al-Sharwānī *et al.* (t.t), *op. cit.*, h. 466

<sup>87</sup> Abū Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī, selepas ini disebut al-Anṣārī (m. 925H) (1367H), *Fath al-Wahhāb Bi Sharḥ Minhāj al-Tullāb Wa Fī al-Hāmish Minhāj al-Tullāb Li al-Mu'allif Wa al-Rasā'il al-Dhahabiyyah Li Sayyid Muṣṭafā al-Dhahabī*, juz. 1, Miṣr : Sharikah Wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 34

<sup>88</sup> ʿAbd Allāh ibn Hījāzī al-Sharqāwī, selepas ini disebut al-Sharqāwī (1351H), *Fath al-Qadīr al-Khabīr Bi Sharḥ Taysīr al-Taḥrīr*, juz. 1, Miṣr : Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlāduh, h. 68

<sup>89</sup> Al-Kurḍī (1397H), *op. cit.*, juz. 1, h. 218

<sup>90</sup> Lihat dalam *Ibid*

<sup>91</sup> Lihat al-Sharwānī *et al.* (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 466

<sup>92</sup> *Ibid*

Muhammad Arshad al-Banjari<sup>94</sup>, al-Dusūqī<sup>95</sup>, al-Şāwī<sup>96</sup>, al-Ḥaṭṭāb<sup>97</sup>, Ibn ʿĀbidīn<sup>98</sup> dan al-Bahūti<sup>99</sup> berpendapat bahawa muslimah ditegah atau haram baginya meninggalkan suara untuk berazan jika didengari oleh lelaki *ajnabī*. Mereka telah mencatatkan pelbagai alasan terhadap pengharaman tersebut yang antara lainnya ialah kerana takut lelaki ditimpa fitnah<sup>100</sup>, kerana lelaki dan khunsa haram melihat muslimah sedangkan sunat mengamati suara muazin dan melihat wajahnya, kerana muslimah bukanlah ahli ibadah untuk berazan dan ianya tugas lelaki, kerana perbuatan tersebut menyerupai lelaki, kerana perbuatan meninggalkan suara adalah khusus bagi lelaki dan sebagainya<sup>101</sup>. Malah al-Bujayrimī<sup>102</sup> dan al-Sharqāwī<sup>103</sup> ketika menukilkan pendapat yang lebih *rājiḥ* pada pandangan mereka, dengan tegas mengharamkan muslimah meninggalkan suaranya ketika berazan walaupun tanpa kehadiran lelaki *ajnabī*. Ini kerana al-Bujayrimī berpendapat perbuatan berazan tersebut menyerupai lelaki dan justeru ianya haram manakala pengharaman ini pula boleh berlaku dengan dua sebab iaitu sama ada *dīqaṣaḍkan* azan<sup>104</sup> atau hanya dengan meninggalkan suara<sup>105</sup>. Selain itu, al-Bujayrimī juga berkongsi pendapat dengan al-Sharqāwī apabila mengatakan pengharaman

<sup>93</sup> Al-Sayyid al-Bakrī ibn al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, selepas ini disebut al-Dimyāṭī (t.t), *Ḥāshiyah Fānat al-Ṭālibīn*, juz. 1, t.tp. : Dār al-Fikr, h. 233

<sup>94</sup> Muḥammad Arshad ibn ʿAbd Allāh al-Banjari, selepas ini disebut al-Banjari (t.t), *Sabīl al-Muhtadīn Li al-Taḥaqquḥ Fī Amr al-Dīn*, juz. 1, Jakarta : Maktabah Nūr al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, h. 169

<sup>95</sup> Al-Dusūqī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 195

<sup>96</sup> Al-Şāwī (1371H), *op. cit.*, juz. 1, h. 93

<sup>97</sup> Lihat *Ibid* ; lihat juga dalam al-Dusūqī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 195

<sup>98</sup> Ibn ʿĀbidīn (1386H), *op. cit.*, juz. 1, h. 392

<sup>99</sup> Maṣṣūr ibn Yūnus al-Bahūti, selepas ini disebut al-Bahūti (1402H), Hilāl Muṣayliḥi Muṣṭafā Hilāl (edit), *Kashshāf al-Qināʿ ʿAn Maṭn al-Iqnāʿ*, juz. 1, Beirut : Dār al-Fikr, h. 232

<sup>100</sup> Al-Sharbīnī (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 189 ; al-Sharqāwī (1351H), *op. cit.*, h. 68 ; al-Kurdī (1397H), *op. cit.*, h. 218 ; al-Bujayrimī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169 ; al-Bājūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 181 ; al-Sharwānī (t.t), *op. cit.*, h. 466

<sup>101</sup> *Ibid* ; al-Kurdī (1397H), *op. cit.*, juz. 1, h. 218 ; al-Sharqāwī (1351H), *op. cit.*, h. 68 ; al-Dimyāṭī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 233 ; al-Bujayrimī (1415H), *op. cit.*, juz. 2, h. 52 ; al-Bujayrimī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169

<sup>102</sup> *Ibid* ; lihat al-Bujayrimī (1415H), *op. cit.*, juz. 2, h. 52 ; lihat juga al-Dimyāṭī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 233

<sup>103</sup> Al-Sharqāwī (1351H), *op. cit.*, h. 68

<sup>104</sup> Al-Bujayrimī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169

<sup>105</sup> *Ibid* ; al-Bujayrimī (1415H), *op. cit.*, juz. 2, h. 47 & 52

tersebut tetap akan berlaku walaupun tanpa meninggikan suara jika diniatkan menyerupai lelaki<sup>106</sup>.

Dalam konteks ini, cuma ulama' moden dalam mazhab Shāfi' seumpama Muṣṭafā al-Khin<sup>107</sup> sahaja yang memakruhkan muslimah mengangkat suaranya untuk berazan sehingga didengari oleh lelaki *ajnabī* malah mengharamkannya hanya apabila takut fitnah. Demikian juga dalam masalah lain, al-Bajūrī<sup>108</sup> hanya memakruhkan sahaja perbuatan meninggikan suara bacaan dalam sembahyang sehingga didengari oleh lelaki *ajnabī* dan mengatakan *khilāf al-awlā* sahaja bagi perbuatan bertasbih ketika itu<sup>109</sup>. Selain itu, al-Sharbīnī<sup>110</sup> pula mencatatkan pendapat yang sahih ialah tidak haram muslimah meninggikan suaranya untuk bertalbiyyah.

Membahas masalah ini, penulis mendapati perkataan *raf' al-ṣaut*, sama ada dalam azan atau selainnya telah digunakan oleh para *fuqahā'* di atas untuk menunjukkan dua maksud. Pertamanya ialah meninggikan suara sehingga didengari oleh lelaki *ajnabī* dan yang kedua ialah semata-mata meninggikan suara tanpa merujuk kepada sama ada ianya didengari oleh lelaki *ajnabī* atau tidak. Golongan pertama iaitu pendapat al-Nawawī, al-Sharbīnī, Ibn Ḥajar al-Haytamī, Zakariyyā al-Anṣārī, al-Kurdī, al-Sharwānī, Ibn Qāsim al-ʿUbādī, al-Dimyāṭī dan Shaykh Muḥammad Arshad al-Banjari yang mengharamkan *raf' al-ṣaut* di dalam azan telah menggunakan maksudnya yang pertama manakala golongan kedua

<sup>106</sup> *Ibid*, h. 52 ; al-Sharqāwī (1351H), *op. cit.*, h. 68

<sup>107</sup> Muṣṭafā al-Khin *et al.* (1413H), *op. cit.*, juz. 1, h. 166

<sup>108</sup> Al-Bajūrī (1343H), *op. cit.*, juz. 1, h. 180 & 181

<sup>109</sup> Selain beliau, al-Bujayrimī juga mengatakan harus meninggikan suara bacaan ketika bersembahyang, lihat al-Bujayrimī (1415H), *op. cit.*, juz. 2, h. 52

<sup>110</sup> Al-Sharbīnī (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 647

iaitu pendapat al-Bujayrimī dan al-Sharqāwī cenderung mengharamkannya dengan merujuk kepada maksudnya yang kedua.

Bagi golongan pertama, mereka mengatakan jika muslimah diharuskan melaungkan azan nescaya keharusan tersebut akan menggalakkan kaum lelaki mendengar sesuatu yang boleh mendatangkan fitnah kepada mereka kerana perbuatan mendengar dan mengamati azan itu hukumnya sunat. Keadaan ini berbeza dengan mendengar nyanyian wanita kerana kaum lelaki hanya dimakruhkan mendengarnya jika aman fitnah dan justeru itu ianya tidak haram didengari kecuali kepada mereka yang takut ditimpa fitnah<sup>111</sup>. Mereka dalam hal ini hanya memakruhkan sahaja *raf' al-ṣaut* dalam azan jika tidak didengari oleh lelaki *ajnaḇī* iaitu jika melebihi had yang boleh didengari oleh kumpulannya<sup>112</sup> malah sebahagian mereka mengatakan tidak makruh jika muslimah berazan setakat yang didengari oleh diri atau kumpulannya sahaja kerana ia dianggap zikir<sup>113</sup>. Ini justeru terdapat riwayat mencatatkan bahawa Imam al-Shāfi'ī<sup>114</sup> dan Ibn Ḥazm al-Zāhiri<sup>115</sup> mengatakan adalah baik atau *ḥasan* jika muslimah berazan

<sup>111</sup> *Ibid*, h. 189 ; al-Bujayrimī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169 ; al-Bujayrimī (1415H), *op. cit.*, juz. 2, h. 52 ; al-Banjari (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169 ; al-Sāwī (1371H), *op. cit.*, juz. 1, h. 435 ; al-Zubaydī al-Ḥusaynī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 641 ; al-Dimyāṭī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 233 ; lihat juga pendapat Ibn Hajar dalam al-Kurḍī (1397H), *op. cit.*, h. 218 ; lihat juga Muḥammad ibn Abū al-Abbās Aḥmad ibn Ḥamzah al-Ramlī, selepas ini disebut al-Ramlī (m. 1004H) (1357H), *Nihāyat al-Muḥtāj Ilā Sharḥ al-Minhāj Wa Ma'ādhī Ḥāshiyah al-Shibrāmūsī Wa Ḥāshiyah al-Maghribī al-Rashīdī*, juz. 8, Miṣr : Sharikah Maktabah Wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 281

<sup>112</sup> Al-Dimyāṭī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 233 ; al-Nawawī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 222 ; Barakāt (1372H), *op. cit.*, juz. 1, h. 87 ; al-Banjari (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169 ; al-Anṣārī (1367H), *op. cit.*, juz. 1, h. 34

<sup>113</sup> Al-Sharwānī *et al.* (t.t), *op. cit.*, h. 466 ; al-Sharqāwī (1351H), *op. cit.*, juz. 1, h. 68 ; al-Kurḍī (1397H), *op. cit.*, h. 218 ; Barakāt (1372H), *op. cit.*, juz. 1, h. 87 ; al-Banjari (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169 ; lihat juga al-Bujayrimī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 169 ; lihat juga al-Anṣārī (1367H), *op. cit.*, juz. 1, h. 34

<sup>114</sup> Lihat dalam Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd al-Qurṭubī, selepas ini disebut Ibn Rushd (1401H), *Bidāyat al-Mujtahid Wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz. 1, c. 5, Miṣr : Sharikah Maktabah Wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlādūh, h. 110 ; lihat juga Ibn Qudāmah (1392H), *op. cit.*, juz. 1, h. 433-434

<sup>115</sup> Ibn Ḥazm (t.t), *op. cit.*, masalah no. 320, juz. 3, h. 129 ; lihat juga 'Abd al-Karīm Zaydān (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 202

manakala Ishāq<sup>116</sup> pula mengatakan muslimah perlu azan dan iqamat. Selain itu, Imam Ahmad<sup>117</sup> juga diriwayatkan berkata tidak salah jika mereka berazan.

Manakala pendapat golongan kedua yang dipelopori oleh al-Bujayrimī dan al-Sharqāwī pula agak tegas apabila menghukumkan haram jika muslimah meninggikan suara ketika berazan walaupun tanpa kehadiran lelaki *ajnabī*. Ini justeru mereka menganggap azan atau meninggikan suara untuk berazan adalah tugas khusus kaum lelaki. Oleh itu sebarang usaha untuk menyerupainya walaupun dengan *qaṣad* untuk berazan adalah haram sebagaimana pendapat al-Bujayrimī apatah jika *qaṣad* tersebut adalah untuk menyerupai lelaki sebagaimana pendapat al-Sharqāwī. Walau bagaimanapun, penulis kurang cenderung dengan pendapat mereka ini terutama apabila ramai kalangan *fuqahā'* tidak pula mengkhususkan azan sebagai tugas khusus lelaki yang haram dilakukan oleh muslimah apatah lagi apabila mereka bersandar kepada hadis-hadis yang meriwayatkan bahawa ada antara isteri Nabi s.a.w. pernah berazan ketika bersembahyang bersama kaum muslimat<sup>118</sup>. Penulis kira keadaan inilah yang menyebabkan para *fuqahā'* mengatakan tidak mengapa atau makruh sahaja jika muslimah meninggikan suara untuk berazan selagi tidak didengari lelaki *ajnabī*.

Berbalik kepada hujah golongan pertama yang mengharamkan *raf' al-ṣaut* di dalam azan jika didengari oleh lelaki *ajnabī*, penulis kira hujah mereka masih boleh diperbahaskan. Ini justeru jika muslimah diharamkan berazan dengan alasan ia tidak harus meninggikan suara dan kerana lelaki dan khunsa diharamkan melihatnya, akan timbul persoalan adakah harus muslimah berazan dengan nada

<sup>116</sup> Lihat Ibn Rushd (1401H), *op. cit.*, juz. 1, h. 110 ; lihat juga Ibn Qudāmah (1392H), *op. cit.*, juz. 1, h. 434

<sup>117</sup> Lihat *Ibid*, h. 433

<sup>118</sup> Lihat dalam Ibn Rushd ((1401H), *op. cit.*, juz. 1, h. 110 ; Ibn Qudāmah (1392H), *op. cit.*, juz. 1, h. 434



perbuatan biasa tanpa meninggikan suaranya tetapi dikumandangkan di dalam televisyen atau radio dalam keadaan lelaki dan khunsa tidak melihat mereka. Selain itu, jika muslimah diharamkan berazan dengan alasan azan itu sunat diamati dan ini akan menyebabkan sunat pula mendengar dan mengamati suara muslimah, akan timbul pula persoalan adakah segala perbicaraan muslimah yang sunat didengari/diamati akan menyebabkan ianya haram. Jika benarlah sedemikian, ini tentunya akan menimbulkan kekeliruan dan kekeliruan dalam banyak aktiviti harian seumpama dalam masalah pensyarah, penceramah atau guru wanita yang mengajar ilmu kepada audien lelaki. Pun begitu, penulis kira masalah ini telah dijelaskan terutama apabila sesetengah *fuqahā'* kelihatannya telah melonggarkan masalah perkara yang sunat didengari ini apabila mengatakan harus atau makruh sahaja muslimah meninggikan suara di dalam atau di luar sembahyang walaupun mengakui bacaan tersebut sunat diamati<sup>119</sup>.

Walau bagaimanapun, dalam usaha menguatkan hujah kebanyakan para *fuqahā'* Shāfi'iyah di atas, Imam Abū al-<sup>°</sup>Abbās al-Qurṭubī telah mengaitkan ketidakharusan meninggikan suara dalam azan itu ialah kerana azan itu dilaungkan dengan memanjangkan suara, melembut serta mengalunkannya dan bukannya kerana suara itu aurat sehingga haram berbicara. Justeru itulah sesetengah ulama' mengatakan *al-naghmah* termasuk di dalam himpunan perbuatan yang diharamkan memandangkan ianya senada<sup>120</sup>. Apa yang menarik ialah beliau menjelaskan perkara tersebut sebagai penerangan terhadap maksud tulisan beliau 'suara itu aurat' malah menyifatkan orang yang memahami - perkataan beliau dengan makna zahir sebagai mereka yang tidak bijaksana<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> Al-Bujayrimi (1415H), *op. cit.*, juz. 2, h. 52

<sup>120</sup> Lihat Ibn 'Abidin (1386H), *op. cit.*, juz. 1, h. 406

<sup>121</sup> *Ibid*

Pun begitu, jika diteliti pendapat Imam Abū al-<sup>ع</sup>Abbās di atas, beliau melihatannya telah mengabaikan alasan *raf' al-ṣaut* dalam hukum pengharaman azan bagi muslimah tetapi telah memasukkan unsur memerdukan suara sebagai alasan lain. Selain itu, jika perbandingan dilakukan terhadap hujah pengharaman azan yang didengari lelaki *ajnaḇī* sebagaimana pendapat majoriti *fuqahā'* sebelum ini iaitu takut lelaki ditimpa fitnah, hujah tersebut melihatannya bersekali dengan hujah lain iaitu sunat mengamati suara azan. Ini memandangkan mereka tidak mengaitkan azan tersebut dengan suara yang lembut dan beralun dan keadaan ini jelas apabila mereka hanya memakruhkan sahaja perbuatan lelaki mendengar nyanyian wanita jika bukan dalam keadaan bersyahwat atau takut fitnah hanya dengan alasan bahawa nyanyian tidak sunat didengari dan diamati seperti azan walhal tidak syak lagi nyanyian bukan sahaja memerlukan *raf' al-ṣaut* tetapi alunan suara. Justeru, tidak keterlaluan jika penulis katakan Imam Abū al-<sup>ع</sup>Abbās tampaknya bersendirian dengan pendapat beliau yang mengatakan azan itu diharamkan kerana faktor alunan suara. Walau bagaimanapun, penulis beranggapan maksud beliau sama sahaja dengan majoriti *fuqahā'* di atas iaitu haram muslimah berazan kerana takut lelaki ditimpa fitnah sedangkan azan memerlukan alunan suara dan sunat pula diamati.

Pun begitu, apa yang pasti faktor *raf' al-ṣaut* sehingga didengari lelaki *ajnaḇī* melihatannya bukanlah alasan kukuh atau satu-satunya alasan sehingga menyebabkan *fuqahā'* mengharamkan azan tetapi lebih merupakan sebahagian daripada gabungan bersama alasan-alasan lain. Penulis kira, keadaan inilah yang menyebabkan ramai kalangan *fuqahā'* tidak mencatatkan alasan tersebut sebagai alasan pengharaman azan sebagaimana yang telah penulis nukilkan sebelum ini<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> Keadaan ini juga dirakam oleh al-Rāzī apabila beliau mengatakan para wanita dilarang meninggikan suara sehingga didengari lelaki *ajnaḇī* kerana perbuatan tersebut lebih mendatangkan fitnah daripada bunyi gelang kakinya. Pun begitu, dalam masa yang sama

Sementara itu, sebahagian ulama' kontemporer seumpama Wahbah al-Zuhaylī<sup>123</sup> dan Shaykh 'Alī Tanṭāwī<sup>124</sup> kelihatannya cenderung menggunakan pendapat Imam Abū al-Abbās di atas secara umum apabila mengatakan haram mendengar suara wanita yang dimerdu dan dialunkan dengan alasan takut fitnah malah 'Alī Tanṭāwī mengatakan suara wanita menjadi aurat ketika itu. Penulis katakan demikian kerana mereka mengatakan haram mendengarnya walaupun untuk membaca al-Quran yang sekaligus mengisyaratkan bahawa mereka beranggapan alunan suara itu haram didengari bagi semua perbicaraan yang memerlukan keadaan sedemikian.

Pernyataan ini penulis kira agak berbeza dengan penjelasan para *fuqahā'* sebelum ini yang telah menggunakan alasan takut fitnah hanya kepada perkara yang sunat didengari/diamati seperti azan malah telah tidak menggunakannya untuk perkara yang makruh didengari seperti nyanyian. Dalam konteks ini, penulis kira pendapat tersebut sedikit bercanggah dengan keterangan para *fuqahā'* memandangkan ia akan mengarah kepada hukum haram mendengar nyanyian sedangkan para *fuqahā'* berpendapat sebaliknya. Malah al-Ramlī<sup>125</sup> mengatakan *taḥsīn al-ṣaut bi qirā'at al-qur'ān* tidaklah haram tetapi ia hanya diharamkan jika al-Quran dibaca secara salah dan tidak mengikut kaedah *qirā'āt* yang betul. Demikian lagi pendapat al-Bujayrimī yang mengharuskan *raf' al-ṣaut* dalam bacaan al-Quran sama ada di dalam atau di luar sembahyang walaupun mengakui

---

beliau telah mencatatkan bahawa faktor itulah yang mengakibatkan ulama' memakruhkan wanita berazan. Beliau telah menggunakan perkataan *karahū ādhān al-nisā'* dan sebagai seorang yang bermazhab Shāfi'i, penulis beranggapan ia bermaksud makruh. Kenyataan ini jelas memperlihatkan larangan meninggikan suara sehingga didengari lelaki *ajnabī* itu tidaklah sehingga mengharamkan sesuatu perbuatan seperti azan tetapi wujud alasan-alasan lain yang mengakibatkan hukum haram tersebut, lihat al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, j. 11, juz. 22, h. 545-546

<sup>123</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1409H), *op. cit.*, juz. 1, h. 595

<sup>124</sup> Ali Thanthawi (1419H), *Fatwa-Fatwa Populer Ali Thanthawi*, Tim Penterjemah Intermedia (terj.), Surakarta : Era Intermedia, h. 134

<sup>125</sup> Al-Ramlī (1357H), *op. cit.*, juz. 8, h. 281

bacaan tersebut sunat diamati. Walau bagaimanapun, penulis kurang pasti tentang sandaran pendapat mereka yang agak berlainan ini. Namun, jika mereka menggunakan pendapat Imam Abū al-°Abbās di atas, penulis tidaklah pasti tentang pendirian Imam Abū al-°Abbās sendiri iaitu sama ada beliau cenderung menolak pendapat para *fuqahā'* yang hanya memakruhkan nyanyian atau menganggap nyanyian itu sebagai haram. Demikian jugalah penjelasan °Alī Tanṭāwī<sup>126</sup> yang penulis kira hampir menyamai penjelasan al-Ghazālī<sup>127</sup> tentang keadaan-keadaan tertentu yang boleh mengharamkan perbuatan mendengar nyanyian wanita. Pun begitu, penulis dapati al-Ghazālī tidak pula mencatatkan nyanyian wanita sebagai haram didengari dengan alasan nyanyian memerlukan alunan suara tetapi beliau mengatakan ianya haram didengari jika pendengar takut fitnah iaitu dengan maksud *li taḥaqquq al-fitnah*<sup>128</sup>. Malah alasan *taḥaqquq al-fitnah* ini bukan sahaja akan menyebabkan seseorang lelaki haram mendengar nyanyian wanita malah haram berkomunikasi, berbual atau mendengar bacaan al-Quran daripadanya walaupun dengan nada biasa, tanpa irama dan sebagainya.

Selain itu, terdapat *fuqahā'* yang menjelaskan bahawa maksud mereka 'suara itu aurat' ialah suara seolah-olah menjadi aurat dalam pengharaman *taladhdhudh*<sup>129</sup> dengannya yang boleh diertikan sebagai menikmati suara wanita dengan bersyahwat dan penulis kira inilah juga pendapat sebahagian ulama' lain seperti *fuqahā'* Malikiyyah<sup>130</sup>. Walau bagaimanapun, penerangan sebegini adalah jelas kerana tidak syak lagi perbuatan mendengar suara wanita dalam keadaan sedemikian adalah haram.

<sup>126</sup> Ali Thanthawi (1419H), *op. cit.*, h. 134-135

<sup>127</sup> Lihat al-Zubaydī al-Ḥusaynī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 641-644

<sup>128</sup> Lihat *Ibid*, h. 641

<sup>129</sup> Al-Sāwī (1371H), *op. cit.*, juz. 1, h. 93 ; lihat juga al-Dusūqī (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 195

<sup>130</sup> Lihat °Abd al-Karīm Zaydān (1415H), *op. cit.*, juz. 1, h. 207

Selain dua maksud *raf al-ṣaut* yang digunakan oleh para *fuqahā'* sebagaimana yang disebutkan di atas, terdapat satu lagi pendapat yang dikemukakan oleh pengkaji seumpama Abdul Samad<sup>131</sup> dalam mengertikan maksudnya iaitu 'meninggikan suara melebihi had yang sepatutnya' seperti memekik-mekik serta keluar dari had sederhana. Beliau dengan pandangan sedemikian cenderung mengharuskan ceramah politik atau majlis ramah mesra yang pengendalinya melibatkan muslimah. Dalam hubungan ini, beliau mengatakan penggunaan mikrofon tidak dapat dianggap meninggikan suara jika percakapan itu ingin ditujukan kepada semua orang sama ada yang hadir atau tidak selagi mana ia tidak meninggikan suaranya melebihi had.

Walau bagaimanapun, definisi *raf al-ṣaut* yang dikemukakan beliau ini memungkinkan persoalan bagaimana had nada serta hukum seorang ibu memarahi/meleteri anaknya yang menurut kebiasaannya kemarahan itu dilahirkan dengan cara memekik, melaung, menengking dan sebagainya. Demikian juga keadaannya dengan guru tadika ketika mengendalikan murid-muridnya, pesilat, ketua atau ahli kadet bomba wanita yang meninggi dan mengeraskan suara setiap kali mengubah posisi ketika menjalani latihan selain bagaimana pula hukum ungkapan perkataan 'takbir' oleh muslimah ketika mengendalikan program ceramah umum serta segala perbuatan yang sekumpulan dengannya. Timbul persoalan adakah meninggikan suara atau melaung pada situasi seumpama di atas haram, makruh atau sebagainya. Malah persoalan yang paling penting ialah bagaimana pula hukumnya muslimah berazan dengan nada biasa atau agak kuat dalam keadaan tidak mengalunkan suara tetapi menggunakan mikrofon. Ini justeru perbuatan meninggikan suara menggunakan mikrofon ketika itu tidak

---

<sup>131</sup> Abdul Samad bin Abdoll Aziz (1999), *op. cit.*, h. 117-119

dapat dianggap melebihi had sederhana atau sepatutnya memandangkan ianya ingin ditujukan kepada semua yang hadir ke masjid atau tidak. Jika beliau menganggap azan dengan kriteria sedemikian tetap tidak diharuskan dengan alasan ia sunat didengari; persoalan lain yang akan timbul ialah bagaimana pula ianya hendak dipadankan dengan pendapat beliau yang mengharuskan penggunaan mikrofon bagi penceramah wanita sebelum ini yang rata-rata mereka menyampaikan ucapan yang sunat didengari. Demikian lagi jika ketidakharusannya disebabkan ia adalah suatu bentuk *ʿlām* atau pemberitahuan dan muslimah tidak disyorkan melakukannya, bagaimana pula dengan pendapat *fuqahā'* yang mengharuskan tasbih bagi wanita ketika berlaku sesuatu di dalam sembahyang walhal umum mengetahui tujuan tasbih ialah untuk *ʿlām*.

Dalam usaha menilai pandangan ini, penulis lebih cenderung kembali kepada maksud *rafʿ al-ṣaut* yang pertama dan terkuat mengikut pandangan *fuqahā'* iaitu haram meninggikan suara sehingga didengari lelaki *ajnabī* dalam keadaan ia mengandungi sama ada unsur *khudūʿ* atau isi kandungan yang haram. Penulis beranggapan pendapat *fuqahā'* yang telah memakruh atau mengharamkan *rafʿ al-ṣaut* dalam azan, *talbiyyah* atau bacaan sembahyang yang walaupun tidak mengandungi unsur *khudūʿ* atau irama yang ketara, adalah justeru ia menyentuh secara langsung sesuatu ibadah yang besar. Dalam membuat penilaian sebegini, penulis sependapat dengan ʿAbd al-Ḥalīm Abū Shuqqah<sup>132</sup> bahawa merendahkan suara ketika menunaikan ibadah sembahyang adalah suatu adab yang khas untuknya memandangkan nilainya yang besar dan amat dibimbangi suara wanita akan menimbulkan fitnah seterusnya mengganggu ibadah tersebut. Beliau antara lain telah menukilkan kata-kata Imam al-Sarakhsī :

---

<sup>132</sup> ʿAbd al-Ḥalīm Muḥammad Abū Shuqqah (1420H), *op. cit.*, juz. 3, h. 34

حال الصلاة حال المناجاة فلا ينبغي أن يخطر بباله شيء من معاني

#### الشهوة

Maksudnya : Keadaan ketika bersembahyang merupakan keadaan bermunajat (di antara seorang hamba dengan Tuhannya) ; justeru sebarang unsur syahwat amatlah tidak wajar terlintas di fikirannya.

Walau bagaimanapun, sebahagian *fuqahā'* yang walaupun hanya memakruhkan sahaja muslimah meninggikan suara bacaan ketika bersembahyang bersama lelaki *ajnabī* dan malah sebahagian mereka mengatakan tidak makruh jika muslimah bertasbih ketika itu seumpama pendapat al-Bājūrī dan lain-lain tetapi dalam masa yang sama kebanyakan mereka tetap mengharamkan perbuatan muslimah berazan. Perbezaan hukum sebegini mungkin dipengaruhi oleh pelbagai faktor seperti banyaknya ucapan, ketinggian suara, waktu pengucapan, sunat didengari atau tidak dan sebagainya. Dalam masalah ini, penulis beranggapan suatu kajian yang lebih mendalam dan terperinci diperlukan dalam usaha menilai had ketinggian suara atau apa-apa alasan yang dikemukakan *fuqahā'* dalam usaha memperhalusi hukum bagi suara muslimah ini.

Berdasarkan perbincangan di atas, penulis cenderung menerima pendapat yang mengatakan suara muslimah pada dasarnya bukan aurat dan hanya akan berubah menjadi haram didengari dan perdengarkan kepada lelaki *ajnabī* jika ia disulami dengan unsur *khudūf* atau isi kandungan yang haram. Walau bagaimanapun, keharusan muslimah berbicara ini walaupun bersifat mutlak jika ia bebas daripada unsur-unsur yang mengharamkannya tetapi tidak dapat dinafikan wujudnya keadaan yang lebih baik, selamat dan *wara'* iaitu mengurangkan komunikasi atau sebarang bentuk interaksi dengan lelaki *ajnabī*. Keadaan ini

dapat difahami apabila ramai kalangan *fuqahā'* memberikan alasan tidak harus meninggikan suara ketika bersembahyang dan azan semata-mata untuk menghindari fitnah yang mungkin timbul. Berhubung masalah ini, penulis cenderung menyarankan keadaan yang lebih baik ini sebagai praktis umum sebagaimana pendirian sahabat dalam peristiwa *al-ifk* sebelum ini sementelahan pula ia disyorkan oleh para ulama' seperti Ibn al-Jawzī<sup>133</sup>, al-Nawawī<sup>134</sup>, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām<sup>135</sup>, al-Rāzī<sup>136</sup>, al-Harārī<sup>137</sup>, Abū al-'Abbās al-Qurṭubī<sup>138</sup>, Sayyid Quṭb<sup>139</sup>, Shaykh 'Aṭīyyah Ṣāqar<sup>140</sup> dan lain-lain<sup>141</sup>. Selain mereka, Sa'īd Ḥawwā umpamanya telah mencatatkan bahawa perbuatan tidak meninggikan suara itu merupakan amalan hamba-hamba Allah s.w.t. yang mempunyai kelebihan dan yang memelihara maruah malah ia adalah amalan mulia golongan *al-kamāl*<sup>142</sup>. Sehubungan itulah beliau menyarankan agar para isteri tidak menjawab ketukan pintu daripada tetamu lelaki sekiranya terdapat kaum lelaki di dalam rumah ketika itu<sup>143</sup>. Apa yang pasti, segala saranan di atas semata-mata bertujuan untuk

<sup>133</sup> Beliau menyarankan muslimah yang keluar dari rumah berusaha agar suaranya tidak didengari oleh orang lain selain mengesyorkan agar mereka belajar daripada guru-guru wanita. Selain itu, beliau juga mengatakan muslimah yang keluar dari rumah tidak perlu memberi salam kepada lelaki dan begitu juga sebaliknya berdasarkan hadis daripada 'Aṭā' al-Kharasānī, lihat Abū al-Farj Jamāl al-Dīn ibn al-Jawzī, selepas ini disebut Ibn al-Jawzī (m. 597H) (1416H), Shaykh Ziyād Ḥamdān (edit), *Kitāb Ahkām al-Nisā'*, c. 3, Beirut : Dār al-Fikr, h. 25 & 67-68

<sup>134</sup> Beliau yang walaupun menegaskan suara wanita itu bukan aurat dan menghukumkan harus mendengarnya tetapi telah mengaitkan keharusan tersebut ketika ada keperluan, lihat al-Nawawī (1416H), *op. cit.*, Kitāb al-Imārah, Bāb Kaifiyyat Bay'at al-Nisā', j. 5, juz. 13, h. 12

<sup>135</sup> Beliau menyarankan agar muslimah tidak diajar atau memperdengarkan suaranya kepada guru lelaki walaupun muslimah tersebut berpurdah, ditemani mahramnya dan dalam keadaan guru tersebut aman dari fitnah suaranya, lihat 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām (1416H), *Fatāwā Shaykh al-Islām 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām*, Beirut : Mu'assasat al-Risālah, h. 363

<sup>136</sup> Beliau mengatakan muslimah perlu berbicara dalam perkara makruf dan ketika ada keperluan, lihat al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, juz. 24, h. 592

<sup>137</sup> Beliau menyarankan agar para wanita mengajar wanita, lihat al-Harārī (1418H), *op. cit.*, h. 344

<sup>138</sup> Beliau mengatakan harus berbicara dengan wanita dan mengaitkan keharusan tersebut apabila ada keperluan, lihat Ibn 'Ābidīn (1386H), *op. cit.*, juz. 1, h. 406

<sup>139</sup> Beliau menyarankan agar segala ruang yang boleh menimbulkan fitnah di antara lelaki dan wanita diminimalkan sebagai kesimpulan terhadap ayat 30 dan 31 Surah al-Nūr, lihat Sayyid Quṭb (1410H), *op. cit.*, j. 4, juz. 18, h. 2512

<sup>140</sup> Lihat 'Aṭīyyah Ṣāqar (2002), *Tanya Jawab Masalah Wanita*, M. Ali Akhyar S. Ag (terj.), Indonesia : Pustaka Azzam, h. 216

<sup>141</sup> Kedapatan *fuqahā'* yang mengesyorkan agar para muslimah sendiri yang mengajar al-Quran kepada kaum muslimah, lihat Ibn 'Ābidīn (1386H), *op. cit.*, juz. 1, h. 406

<sup>142</sup> Lihat Sa'īd Ḥawwā (1407H), *op. cit.*, Risālat al-'Āshirah, h. 56

<sup>143</sup> *Ibid*



meminimalkan fitnah sedaya mungkin dan tidak syak lagi merupakan perkara yang lebih wajar dan utama.

Justeru, berdasarkan perbincangan di atas penulis kurang bersetuju dengan pendapat yang mengatakan suara itu aurat dan hanya boleh diperdengarkan apabila perlu sahaja<sup>144</sup>. Sehubungan itu, dalam membincangkan personaliti ini, penulis akan menggunakan pendapat terkuat yang mengatakan suara muslimah itu bukan aurat. Tambahan pula ayat perbincangan tertumpu kepada larangan melunakkan suara ketika berbual dengan lelaki *ajnabi* yang sekaligus menyerlahkan tafsiran bahawa suara muslimah itu bukanlah aurat.

### 3.1 Maksud Melunakkan Suara Dari Sudut Bahasa

Firman Allah s.w.t.,

....فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Maksudnya : ....Maka janganlah kamu berkata-kata dengan lembut manja (semasa bercakap dengan lelaki asing) kerana ia boleh menimbulkan keinginan yang tidak baik di dalam hati orang yang berpenyakit hatinya tetapi berkatalah dengan kata-kata yang baik.

Surah al-Aḥzāb (33) : 32

Erti perkataan خضع atau *khada'a* dari sudut bahasa ialah mengikut, merendah atau hina<sup>145</sup>. Ia juga bererti melembutkan suara sama ada kepada lelaki

<sup>144</sup> Antara pengkaji yang berpendapat demikian ialah 'Abd Allāh ibn Jār Allāh, lihat Abdullah bin Jarullah (1996), *Hak Dan Kewajipan Wanita Islam*, Mohd. Sofwan Amrullah (terj.), Batu Caves : Pustaka Ilmi, h. 144

<sup>145</sup> Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl Muḥammad bin Mukram, selepas ini disebut Ibn Manẓūr (t.t), *Lisān al-ʿArab*, j. 8, Miṣr : Dār al-Miṣriyyah, h. 72, Muḥammad Murtaḍā al-Zubaydī, selepas ini disebut al-Zubaydī (1386H), *Tāj al-ʿArūs*, j. 5, Miṣr : al-Maṭbaʿah al-Khayriyyah, h. 31; Aḥmad al-ʿĀyid *et al.* (t.t), *op. cit.*, h. 403; lihat juga Ibrāhīm Anīs *et al.* (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 241

atau perempuan seperti kata ( أَلَان كَلِمَةً لِلْمَرْأَةِ )<sup>146</sup> dan sebagaimana firman Allah s.w.t. ( فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ )<sup>147</sup>. Selain itu, ia juga bermakna *sakana* iaitu mengikut, tenang dan tenteram sebagaimana kata ( خَضَعَتْهُ فَخَضَعَ ) yang bermaksud 'ia menenangkannya lalu tenjeramlah ia'<sup>148</sup>. Sementara itu, terdapat juga ulama' yang mengatakan ia bermaksud cenderung dan berlemah lembut terhadap anak dan sebagainya<sup>149</sup> malah ada juga yang memberikan makna *khaḍa'a* itu sebagai ajakan untuk melakukan kejahatan<sup>150</sup>.

Manakala erti perkataan *al-ṣaut* atau suara yang merupakan pengantara yang memungkinkan berlakunya komunikasi ialah mengeluarkan bunyi. Ia berasal dari kata kerja ( صَات - يَصُوت - صَوْتًا )<sup>151</sup>. Manakala kata kerja صَوَّتَ ( - يَصُوتُ - تَصْوِيتًا ) pula membawa makna mengeluarkan bunyi yang kuat, melaung atau memanggil seseorang<sup>152</sup>. Sementara perkataan *al-qawl* pula berasal dari kata kerja ( قَالَ - يَقُولُ - قَوْلًا ) yang beerti berkata-kata<sup>153</sup>.

Selain itu, erti perkataan *ṭamī'a* ( طَمِعَ ) pula ialah berkeinginan, berharap dan bersungguh-sungguh untuk mendapatkan sesuatu<sup>154</sup> dan lawannya ialah *al-yaks* iaitu berputus asa<sup>155</sup>. Oleh itu, secara umumnya ayat di atas menyeru para isteri Nabi s.a.w. khususnya dan muslimat amnya agar tidak memanjakan suara ketika berbicara dengan lelaki kerana lelaki yang berpenyakit hatinya akan mudah

<sup>146</sup> *Ibid*; Ibn Manẓūr (t.t), *op. cit.*, j. 8, h. 72

<sup>147</sup> *Ibid*; al-Zubaydī (1386H), *op. cit.*, j. 5, h. 319, Ibrāhīm Anīs *et al.* (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 241; Aḥmad al-ʿĀyid (t.t), *op. cit.*, h. 403

<sup>148</sup> *Ibid*; al-Zubaydī (1386H), *op. cit.*, j. 5, h. 319

<sup>149</sup> Ibrāhīm Anīs (t.t), *op. cit.*, juz. 1, h. 241

<sup>150</sup> Al-Fayrūzābādī (1406H), *op. cit.*, juz. 2, h. 550

<sup>151</sup> Ibn Manẓūr (t.t), *op. cit.*, j. 2, h. 361-362, al-Zubaydī (1386H), *op. cit.*, j. 1, h. 562-563, lihat juga Ibrāhīm Anīs (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 527; Aḥmad al-ʿĀyid (t.t), *op. cit.*, h. 754

<sup>152</sup> *Ibid*, h. 754-755; lihat juga Ibrāhīm Anīs (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 527

<sup>153</sup> *Ibid*, h. 767; Aḥmad al-ʿĀyid (t.t), *op. cit.*, h. 1014

<sup>154</sup> *Ibid*, h. 799, al-Zubaydī (1386H), *op. cit.*, j. 5, h. 443, lihat juga Ibrāhīm Anīs (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 566; Ibn Manẓūr (t.t), *op. cit.*, j. 8, h. 239

<sup>155</sup> *Ibid*

tergoda dengan cara percakapan sedemikian seterusnya akan menimbulkan keinginan yang kuat dalam diri mereka untuk melakukan perkara keji terhadap wanita.

### 3.2 Larangan Melunakkan Suara Menurut Mufasirin

Dalam masalah melunakkan suara, para ahli tafsir seperti Ibn ʿAbbās<sup>156</sup> r.a., al-Farrāʾ<sup>157</sup>, al-Ṭabarī<sup>158</sup>, al-Māwardī<sup>159</sup>, al-Baghawī<sup>160</sup>, al-Zamakhsharī<sup>161</sup>, Ibn al-ʿArabī<sup>162</sup>, Ibn al-Jawzī<sup>163</sup>, al-Rāzī<sup>164</sup>, al-Qurṭubī<sup>165</sup>, al-Bayḍāwī<sup>166</sup>, al-Jaṣṣāṣ<sup>167</sup>, al-Nasafī<sup>168</sup>, al-Khāzin<sup>169</sup>, al-Nisābūrī<sup>170</sup>, Abū Ḥayyān<sup>171</sup>, al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr<sup>172</sup>,

<sup>156</sup> Abū Ṭāhir Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Fayrūzābādī al-Shīrāzī, selepas ini disebut al-Shīrāzī (m. 817H) (1370H), *Tanwīr al-Miqbās Min Tafsīr Ibn ʿAbbās Wa Bi al-Hāmish Kitāb Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl Li al-Suyūṭī Wa Kitāb Maʿrifat al-Nāsikh Wa al-Mansūkh Li Muḥammad ibn Ḥazm*, c. 2, Miṣr : Syarikah Maktabah Wa Maṭbaʿah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlādūh, h. 261

<sup>157</sup> Abū Zakariyyā Yahyā ibn Ziyād al-Farrāʾ, selepas ini disebut al-Farrāʾ (m. 207H) (t.t), Prof. Muḥammad ʿAlī al-Najjār (edit), *Maʿānī al-Qurʾān*, juz. 2, Beirut : Dār al-Sūrūr, h. 342

<sup>158</sup> Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, selepas ini disebut al-Ṭabarī (m. 310H) (1388H), *Jāmiʿ al-Bayān ʿAn Taʾwīl Āyī al-Qurʾān*, juz. 22, c. 3, Miṣr : Syarikah Maktabah Wa Maṭbaʿah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlādūh, h. 2

<sup>159</sup> Lihat ʿAlī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Māwardī, selepas ini disebut al-Māwardī (m. 450H) (t.t) al-Sayyid ibn ʿAbd al-Maḥmūd ibn ʿAbd al-Rahīm (edit), *al-Nukat Wa al-Uyūn Tafsīr al-Māwardī*, juz. 4, Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, h. 398-399

<sup>160</sup> Muḥammad al-Ḥusayn ibn Masʿūd al-Farrāʾ al-Baghawī, selepas ini disebut al-Baghawī (m. 516H) (1414H), *Tafsīr al-Baghawī al-Musammā Maʿālim al-Tanzīl*, juz. 3, Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, h. 455 ; lihat juga dalam ʿAlī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Khāzin, selepas ini disebut al-Khāzin (1399H), *Tafsīr al-Khāzin Wa Bi Hāmishih Tafsīr al-Baghawī*, j. 3, Beirut : Dār al-Fikr, h. 257-258

<sup>161</sup> Maḥmūd ibn ʿUmar al-Khawārizmī al-Zamakhsharī, selepas ini disebut al-Zamakhsharī (m. 538H) (t.t), *al-Kashshaf ʿAn Ḥaqāʾiq al-Tanzīl Wa ʿUyūn al-Aqāwīl Wa Wujūh al-Taʾwīl*, juz. 3, Tehran : Intishārāt Āftāb, h. 260

<sup>162</sup> Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, selepas ini disebut Ibn al-ʿArabī (m. 543H) (1408H A), Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (edit), *Aḥkām al-Qurʾān*, bhgn. 3, Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, h. 568

<sup>163</sup> Ibn al-Jawzī (1404H), *op. cit.*, juz. 6, h. 379

<sup>164</sup> Al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, j. 12, juz. 24, h. 592

<sup>165</sup> Al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, juz. 14, h. 161

<sup>166</sup> Abū al-Khayr ʿAbd Allāh ibn ʿUmar al-Bayḍāwī, selepas ini disebut al-Bayḍāwī (m. 685H) (1388H), *Amwār al-Tanzīl Wa Asrār al-Taʾwīl*, juz. 2, c. 2, Miṣr : Maṭbaʿah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlādūh, h. 244

<sup>167</sup> Al-Jaṣṣāṣ (t.t), *op. cit.*, juz. 5, h. 229

<sup>168</sup> ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd al-Nasafī, selepas ini disebut al-Nasafī (m. 701H) (t.t), *Tafsīr al-Nasafī*, juz. 3, Miṣr : Dār Iḥyāʾ Kutub al-ʿArabiyyah, h. 302

<sup>169</sup> Alāʾ al-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Khāzin al-Baghdādī al-Šūfī, selepas ini disebut al-Khāzin (m. 725H) (t.t), *Tafsīr al-Khāzin al-Musammā Lubāb al-Taʾwīl Fī Maʿānī al-Tanzīl Wa Bi Hāmishih al-Tafsīr al-Nasafī*, juz. 3, Miṣr : Dār al-Kutub al-ʿArabiyyah al-Kubrā, h. 498

al-Tha<sup>c</sup>ālībī<sup>173</sup>, al-Baqā<sup>c</sup>ī<sup>174</sup>, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī<sup>175</sup>, Abū Su<sup>c</sup>ūd<sup>176</sup>, al-Khaṭīb al-Sharbīnī<sup>177</sup>, al-Ṭībrīsī<sup>178</sup>, Muḥammad Nawawī al-Jāwī<sup>179</sup>, al-Ṭabāṭabā<sup>c</sup>ī<sup>180</sup>, al-Marāghī<sup>181</sup>, Shaykh al-Barwaswī<sup>182</sup>, al-Ṣāwī<sup>183</sup>, al-Sayyid <sup>c</sup>Abd Allāh Shibbir<sup>184</sup>, al-Shawkānī<sup>185</sup>, al-Alūsī<sup>186</sup>, al-Qāsimī<sup>187</sup>, <sup>c</sup>Abd al-Raḥmān al-Sa<sup>c</sup>dī<sup>188</sup>, Shaykh Ṭanṭāwī Jawharī<sup>189</sup>, Dr. Muḥammad Maḥmūd Hījāzī<sup>190</sup>, Sa<sup>c</sup>id Ḥawwā<sup>191</sup>, al-Ṣābūnī<sup>192</sup>, Dr. Wahbah al-Zuhaylī<sup>193</sup>, <sup>c</sup>Abd al-Ḥamīd Maḥmūd Ṭahmāz<sup>194</sup>, Dr.

<sup>170</sup> Nizām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Nīsābūrī, selepas ini disebut al-Nīsābūrī (m. 728H) (1386H), *Gharā'ib al-Qur'ān Wa Raghā'ib al-Furqān*, juz. 22, Miṣr : Sharikah Maktabah Wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 10

<sup>171</sup> Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 229

<sup>172</sup> Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 453

<sup>173</sup> Al-Tha<sup>c</sup>ālībī (1418H), *op. cit.*, juz. 4, h. 345

<sup>174</sup> Ibrāhīm ibn <sup>c</sup>Umar al-Baqā<sup>c</sup>ī, selepas ini disebut al-Baqā<sup>c</sup>ī (m. 885H) (1398H), *Nuḥūḥ al-Durar Fī Tanāsūb al-Ayāt Wa al-Sūrah*, j. 15, juz. 22, Haydrābād : Maṭba'ah Majlis Dā'irah al-Ma<sup>c</sup>ārif al-<sup>c</sup>Uthmāniyyah, h. 344

<sup>175</sup> Jalāl al-Dīn <sup>c</sup>Abd al-Raḥmān ibn al-Kamāl Abū Bakr ibn Muḥammad al-Suyūṭī, selepas ini disebut al-Suyūṭī (m. 911H) (t.t), *al-Durr al-Manthūr Fī al-Tafsīr Bi al-Ma'thūr Wa Bi Ḥamishih al-Qur'ān al-Karīm Ma'a Tafsīr Ibn <sup>c</sup>Abbās r.a.*, j. 5, Beirut : Dār al-Ma<sup>c</sup>rīfah, h. 196

<sup>176</sup> Abū Su<sup>c</sup>ūd (1414H), *op. cit.*, juz. 7, h. 102

<sup>177</sup> Al-Sharbīnī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243

<sup>178</sup> Al-Ṭībrīsī (t.t), *op. cit.*, j. 4, juz. 7, h. 356

<sup>179</sup> Muḥammad Nawawī al-Jāwī (t.t), *Murāḥ Lubayd Wa Bi Ḥamishih Kitāb al-Wajīz Fī Tafsīr al-Qur'ān al-<sup>c</sup>Azīz Li al-Imām Abī al-Ḥasan al-Wāhidī*, juz. 2, t.tp. : Maṭba'ah Dār Iḥyā' al-Kutub al-<sup>c</sup>Arabiyyah, h. 183

<sup>180</sup> Al-Ṭabāṭabā<sup>c</sup>ī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309

<sup>181</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, selepas ini disebut al-Marāghī (1386H), *Tafsīr al-Marāghī*, juz. 22, c. 3, Miṣr : Sharikah Maktabah Wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlāduh, h. 6

<sup>182</sup> Al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 169

<sup>183</sup> Al-Ṣāwī (1414H), *op. cit.*, j. 3, h. 341

<sup>184</sup> Al-Sayyid <sup>c</sup>Abd Allāh Shibbir (m. 1242H) (1397H), Dr. Ḥamid Ḥafī Dāwud (edit), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, c. 3, t.tp. : Dār Iḥyā' al-Turāth al-<sup>c</sup>Arabī, h. 353

<sup>185</sup> Muḥammad ibn <sup>c</sup>Alī ibn Muḥammad al-Shawkānī, selepas ini disebut al-Shawkānī (m. 1250H) (1415H), Dr. <sup>c</sup>Abd al-Raḥmān <sup>c</sup>Umayrah (edit), *Faṭḥ al-Qadīr*, juz. 4, Miṣr : Dār al-Wafā', h. 269

<sup>186</sup> Abū al-Faḍl al-Sayyid Muḥammad al-Alūsī al-Baghdādī, selepas ini disebut al-Alūsī (m. 1270H) (t.t), *Rūḥ al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-<sup>c</sup>Azīm Wa al-Sab<sup>c</sup> al-Mathānī*, juz. 22, Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-<sup>c</sup>Arabī, h. 5

<sup>187</sup> Al-Qāsimī (1415H), *op. cit.*, j. 5, juz. 13, h. 505

<sup>188</sup> <sup>c</sup>Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir al-Sa<sup>c</sup>dī, selepas ini disebut al-Sa<sup>c</sup>dī (m. 1376H) (1415H), <sup>c</sup>Alā' al-Sa<sup>c</sup>dī (edit), *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, juz. 4, Makkah : Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, h. 139

<sup>189</sup> Ṭanṭāwī Jawharī (1350H), *al-Jawāhir Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, juz. 16, c. 2, Miṣr : Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Awlāduh, h. 28

<sup>190</sup> Muḥammad Maḥmūd Hījāzī (Dr.) (1388H), *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, juz. 22, c. 4, Kaherah : Maṭba'ah al-Istiqlāl al-Kubrā, h. 4

<sup>191</sup> Sa<sup>c</sup>id Ḥawwā (1409H), *al-Asās Fī al-Tafsīr*, j. 8, c. 2, Kaherah : Dār al-Salām, h. 4425

<sup>192</sup> Al-Ṣābūnī (t.t), *op. cit.*, j. 2, h. 523

<sup>193</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 8-9

<sup>194</sup> <sup>c</sup>Abd al-Ḥamid Maḥmūd Ṭahmāz (1414H), *op. cit.*, Sūrah al-Aḥzāb (33), h. 99

Muhammad al-Sayyid Tanṭāwī<sup>195</sup>, Prof. Dr. Hamka<sup>196</sup>, al-Sabazwārī<sup>197</sup>, Muhammad Jawwād<sup>198</sup>, Ḥāfiẓ ‘Isā ‘Ammār<sup>199</sup>, Muhammad Farīd Wajdi<sup>200</sup> dan Sayyid Quṭb<sup>201</sup> kesemuanya sepakat dalam mentafsirkan ayat ( فلا تخضعن بالقول ) dengan maksud para muslimah dilarang melembut, melunak, memanja dan merendahkan suara secara merayu dan menggoda sehingga menikam hati pendengar atau yang senada dengannya seperti percakapan para pelacur.

Mereka dalam mentafsirkan ayat ini telah menggunakan pelbagai perkataan atau lafaz untuk menggambarkan kelunakan tersebut. Antaranya ialah ترخيم الصوت ، تلن ، ترققن ، تكسرن ، ترخصن ، خثا ، عذبا ، رحما ، تطامن ، تواضع yang kesemuanya membawa maksud yang hampir sama iaitu percakapan yang lembut, manja, menyeronokkan dan boleh menggoda pendengar. Pendapat ini diutarakan oleh mufasirin bersandarkan riwayat yang bersumber daripada Ibn ‘Abbās<sup>202</sup>, al-Kalbi<sup>203</sup> dan al-Suddi<sup>204</sup>. Selain itu, al-Suyūṭī turut menukulkan riwayat lain daripada al-Suddi dan Qatādah bahawa maksud ayat *takhḍa‘na bi al-qawl* itu ialah berkata lucah<sup>205</sup> dan pendapat ini telah turut dinukulkan oleh al-Māwardī, Abū Ḥayyān dan al-Alūsī cuma mereka mencatatkan ianya bersumber daripada al-Ḥasan<sup>206</sup>. Sementara itu, terdapat satu lagi tafsiran berhubung ayat di

<sup>195</sup> Muhammad al-Sayyid Tanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 60

<sup>196</sup> Hamka, Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah (m. 1401H) (1982), juz. 22, c. 2, *Tafsir al-Azhar*, Surabaya : Pustaka Islam, h. 38

<sup>197</sup> Al-Sabazwārī (1406H), *op. cit.*, juz. 5, h. 435

<sup>198</sup> Muhammad Jawwād Maghniyyah (1390H), *Tafsir al-Kāshif*, j. 6, Beirut : Dār al-‘Ilm Li al-Malāyīn, h. 216

<sup>199</sup> Ḥāfiẓ ‘Isā ‘Ammār (1380H), *al-Tafsir al-Ḥadīth Li al-Qur’ān al-Karīm*, juz. 2, Miṣr : Sharikah Wa Maktabah Wa Maṭba‘ah al-Bābī al-Ḥalabī, h. 46

<sup>200</sup> Muhammad Farīd Wajdi (t.t.), *al-Muṣṣaḥf al-Mufaṣṣar*, j. 1, juz. 22, Kaherah : Mu’assasat Dār al-Sha‘b, h. 554

<sup>201</sup> Sayyid Quṭb (1410H), *op. cit.*, j. 5, juz. 22, h. 2859

<sup>202</sup> Lihat al-Ṭabarī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 2 ; al-Suyūṭī (t.t.), *op. cit.*, j. 5, h. 196 ; al-Shīrāzī (1370H), *op. cit.*, h. 261 ; Abū Ḥayyān (t.t.), *op. cit.*, j. 7, h. 229

<sup>203</sup> *Ibid*

<sup>204</sup> Lihat Ibn Kathīr (t.t.), *op. cit.*, juz. 3, h. 453

<sup>205</sup> Al-Suyūṭī (t.t.), *op. cit.*, j. 5, h. 196

<sup>206</sup> Lihat al-Māwardī (t.t.), *op. cit.*, juz. 4, h. 399 ; lihat Abū Ḥayyān (t.t.), *op. cit.*, j. 7, h. 229 ; al-Alūsī (1414H), *op. cit.*, juz. 22, h. 9

atas yang kelihatannya agak berbeza daripada tafsiran kebanyakan ahli tafsir iaitu tafsiran daripada al-Suyūṭī<sup>207</sup> yang mengatakan ayat tersebut mengandungi hukum sunat bagi wanita merendahkan suaranya.

Dalam menjelaskan ciri-ciri kelunakan suara ini, para ahli tafsir menegaskan percakapan muslimah itu mestilah tidak lembut, lunak, manja, menggoda, merayu atau seumpamanya seperti percakapan pelacur sekira-kira boleh masuk dan menikam hati lelaki yang berpenyakit<sup>208</sup>, berupaya menimbulkan syahwat<sup>209</sup> atau kecenderungan kepadanya<sup>210</sup>, boleh menimbulkan perasaan seronok berbual dengannya<sup>211</sup>, mencetuskan keinginan melakukan perkara curang, fasiq, keji atau zina<sup>212</sup> serta membibitkan semacam perasaan ragu-ragu, tertanya-tanya atau salah faham di dalam diri mereka bahawa wanita itu menyukai mereka kerana wujud gaya percakapan yang menjurus ke arah itu<sup>213</sup>. Justeru, untuk memperjelaskan lagi keadaan ini, sebahagian mufasirin telah menyimpulkan bahawa gaya percakapan muslimah dengan lelaki mestilah jangan menyamai gaya

<sup>207</sup> Al-Suyūṭī (1405H), *op. cit.*, h. 211

<sup>208</sup> Pendapat Ibn Zayd, lihat al-Ṭabarī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 3 ; lihat juga al-Thaʿālibī (1418H), *op. cit.*, juz. 4, h. 345

<sup>209</sup> Al-Ṭabāṭabāʾī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309 ; Sayyid Quṭb (1410H), *op. cit.*, juz. 22, h. 2859 ; Hamka (1982), *op. cit.*, juz. 22, h. 38 ; al-Ṭibrīsi (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356

<sup>210</sup> *Ibid* ; al-Zamakhsharī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 260 ; al-Ṣāwī (1414H), *op. cit.*, juz. 3, h. 341

<sup>211</sup> Al-Ṣābūnī (t.t), *op. cit.*, j. 2, juz. 21, h. 524

<sup>212</sup> *Ibid* ; al-Sharbīnī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243, al-Alūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 5 ; al-Zamakhsharī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 260 ; al-Nasafi (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 302 ; al-Ṭibrīsi (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356 ; Abū Suʿūd (1414H), *op. cit.*, juz. 7, h. 102 ; al-Ṭabāṭabāʾī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309 ; al-Farrāʾī (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 342 ; al-Shawkānī (1415H), *op. cit.*, juz. 4, h. 269 ; al-Sabazwārī (1406H), *op. cit.*, juz. 5, h. 435 ; al-Ṣāwī (1414H), *op. cit.*, juz. 3, h. 341 ; Muḥammad Hījāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 5 ; Saʿīd Ḥawwā (1409H), *op. cit.*, j. 8, h. 4425 ; Wabbaḥ al-Zuḥaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 8-9 ; al-Qāsimī (1415H), *op. cit.*, juz. 13, h. 505

<sup>213</sup> *Ibid* ; al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, j. 7, juz. 14, h. 161 ; al-Zamakhsharī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 260 ; Ibn ʿArabī (1408H A), *op. cit.*, bhgn. 3, h. 568 ; Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 229 ; al-Ṭibrīsi (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356 ; Abū Suʿūd (1414H), *op. cit.*, juz. 7, h. 102 ; al-Bayḍawī (1388H), *op. cit.*, juz. 2, h. 244 ; al-Ṭabāṭabāʾī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309 ; al-Sabazwārī (1406H), *op. cit.*, juz. 5, h. 435 ; al-Shawkānī (1415H), *op. cit.*, juz. 4, h. 269 ; al-Ṣābūnī (t.t), *op. cit.*, j. 2, juz. 21, h. 524 ; Tanṭawī Jawḥarī (1350H), *op. cit.*, juz. 16, h. 28 ; Muḥammad Hījāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 5 ; Saʿīd Ḥawwā (1409H), *op. cit.*, j. 8, h. 4425 ; Wabbaḥ al-Zuḥaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 9 ; al-Māwardī (t.t), *op. cit.*, juz. 4, h. 399 ; lihat juga al-Sharbīnī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243

komunikasinya dengan suaminya<sup>214</sup>. Secara umumnya, mufasirin merujukkan larangan ini kepada perbicaraan muslimah dengan lelaki tanpa mengaitkannya dengan niat. Oleh itu, jika seseorang muslimah berhujah bahawa dia berbicara sedemikian tanpa niat untuk menggoda, perbuatan tersebut tetap dilarang.

Dalam konteks melunak dan memanjakan suara ini, kebanyakan ahli tafsir tidak menyenaraikan contoh-contoh yang dapat dianggap atau dikategorikan sebagai *khudū'* tetapi hanya meletakkan sempadan bahawa perbualan itu bukan seumpama pelacur yang tugasnya menggoda dan bukan pula seumpama perbualan suami isteri. Dalam masalah ini, hanya segelintir pentafsir terkemudian sahaja yang penulis dapati telah cuba mengemukakan beberapa contoh lain yang dapat dianggap berhubungan dengan larangan di atas. Sayyid Quṭb umpamanya telah menyenaraikan beberapa keadaan percakapan tersebut iaitu *lahn* ( لحن ) yang bermaksud berirama atau banyak salah atau yang menyebabkan kecenderungan orang lain kepadanya<sup>215</sup>, *īmā'* ( إيماء ) iaitu percakapan yang diiringi dengan gerakan yang banyak sama ada dengan tangan, kepala dan sebagainya, *hadhr* ( هذر ) iaitu berkata perkara yang tidak sepatutnya atau tidak berfaedah atau banyak salah, *hazl* ( هزل ) iaitu bergurau, berjenaka atau bermain-main dalam percakapan serta *dfābah* ( دفابة ) dan *mizāh* ( مزاح ) yang juga memberi pengertian berjenaka dan berlawak. Beliau juga telah dengan tegas mengemukakan sebab larangan melakukan perbuatan di atas iaitu untuk mengelak berlakunya perkara yang tidak baik sama ada dalam jangka waktu yang pendek atau panjang<sup>216</sup>. Selain itu, °Abd al-Ḥamīd Maḥmūd Ṭahmāz juga berkongsi -

<sup>214</sup> Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 453 ; al-Marāghī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 9

<sup>215</sup> Lihat Aḥmad al-°Āyid (t.t), *op. cit.*, h. 1079 ; Ibrāhīm Anīs (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 820

<sup>216</sup> Sayyid Quṭb (1410H), *op. cit.*, juz. 22, h. 2859

pendapat dengan beliau dalam contoh *hazl* dan *mizāḥ* tetapi turut menambah satu contoh lagi iaitu *laghw* yang bermaksud sia-sia<sup>217</sup>.

Selain beliau, Dr. Hamka pula telah mengemukakan contoh percakapan dan gaya terlarang yang agak menarik iaitu berbicara dengan lemah gemalai, laguan kata, kerdip mata dan lenggang-lenggok malah merumuskan segala nada dan gaya percakapan yang menimbulkan syahwat atau *sex appeal* adalah terlarang<sup>218</sup>. Beliau dalam usaha menyenaraikan gaya terlarang tersebut dilihat telah memasukkan unsur luar yang dikira membantu sesuatu percakapan menjadi haram iaitu segala perbuatan fizikal yang mempunyai sentuhan menggoda, merayu atau yang mirip perlakuan pelacur yang kebiasaannya beriringan dengan percakapan. Selain beliau, penulis mendapati Ibn ʿĀshūr<sup>219</sup> ketika mentafsirkan *al-qawl al-maʿrūf* juga telah mengambil kira faktor gaya percakapan atau *hayʿat al-kalām* yang menjurus ke arah itu manakala ʿAbd al-Karīm al-Khaṭīb<sup>220</sup> pula kelihatannya telah mengutarakan contoh yang jelas berhubung gaya percakapan seumpama ini iaitu *al-ghamz* dan *al-ishārah*. Meneliti pendapat Hamka, Ibn ʿĀshūr dan ʿAbd al-Karīm ini, penulis kira ia hampir menyamai apa yang disebut sebagai *īmāʿ* oleh Sayyid Quṭb sebelum ini. Selain mereka, antara ulama' yang dilihat menyokong pandangan sebegini ialah Shaykh ʿAṭīyyah Ṣāqar apabila mengutarakan contoh 'tersenyum yang mengghairahkan' atau 'ketawa yang menimbulkan kesan' sebagai perbuatan yang berkeupayaan menimbulkan keinginan jahat di hati orang lain dan contoh tersebut beliau kemukakan sebagai penjelasan terhadap maksud ayat<sup>221</sup>.

<sup>217</sup> ʿAbd al-Ḥamīd Maḥmūd Ṭahmāz (1414 H), *op. cit.*, h. 100

<sup>218</sup> Hamka (1982), *op. cit.*, juz. 22, h. 38

<sup>219</sup> Ibn ʿĀshūr (t.t.), *op. cit.*, juz. 22, h. 9

<sup>220</sup> ʿAbd al-Karīm al-Khaṭīb (t.t.), *op. cit.*, j. 4, juz. 22, h. 705

<sup>221</sup> ʿAṭīyyah Ṣāqar (2002), *op. cit.*, h. 216



Sementara itu, terdapat juga pentafsir yang mentafsirkan *al-khudūʿ* itu dengan makna perkataan yang lemah lembut dan budi yang manis<sup>222</sup>. Walaupun agak sukar untuk menggambarkan perkataan yang mengandungi budi yang manis, namun penulis beranggapan maksud pentafsir berkenaan ialah sebarang budi yang boleh menimbulkan keinginan nafsu orang lain terhadapnya sama ada budi itu dalam bentuk percakapan atau perbuatan. Meneliti pendapat para ahli tafsir ini, penulis dapati tafsiran percakapan yang mereka kemukakan terbahagi kepada dua kategori. Pertamanya ialah percakapan yang mempunyai unsur *khudūʿ* iaitu seumpama pelacur sama ada dari sudut nada suara atau gaya berinteraksi dan tafsiran sebegini diutarakan oleh hampir kesemua ahli tafsir. Manakala yang kedua ialah percakapan biasa yang mempunyai unsur mesra tetapi tidak sampai ke tahap *khudūʿ* seperti *lahn*, *īmāʿ*, *hadhr*, *hazl*, *dīʿābah*, *mizāh*, *laghw* dan sebagainya dan tafsiran sebegini dipelopori oleh segelintir ahli tafsir terkemudian.

Menganalisa keadaan di atas, tafsiran bentuk pertama yang mengatakan *khudūʿ* itu terhasil sama ada dalam nada suara atau gaya komunikasi, ia tidak syak lagi merupakan perbuatan yang haram. Manakala tafsiran bentuk kedua yang telah mengemukakan contoh-contoh yang pada asasnya belum memenuhi ciri-ciri *khudūʿ*, masih perlu dibahaskan. Meneliti kepelbagaian contoh dalam tafsiran bentuk kedua ini, penulis dapati contoh berkenaan tidak dapat dinafikan sebagai suatu sikap yang baik atau *friendly*, tidak sombong, menyenangkan teman sekerja dan masyarakat sekeliling, dapat menghilangkan tekanan sama ada di dalam mesyuarat, kelas, ceramah atau tempat kerja selain mampu pula mewujudkan suasana harmoni, mesra dan semangat bekerja. Pun begitu, tidak dapat dinafikan juga perbuatan sedemikian akhirnya akan membina hubungan persahabatan yang

<sup>222</sup> Lihat catatan bawah no. 1368 dalam H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin Hs (1969), *Tafsir Quran, Naskhah Asli - Terjemah - Keterangan*, juz. 22, c. 5, Djakarta : Penerbit Widjaya, h. 612

agak rapat. Apabila sesuatu hubungan mulai akrab, pada kebiasaannya muslimah dengan sifatnya yang tidak sampai hati menyakiti hati orang lain dan yang seumpamanya akan gagal bersikap tegas menghadapi karenah kaum lelaki yang semakin berani. Justeru, tidak keterlaluan jika penulis katakan bahawa fenomena teman sekerja lelaki, jiran dan sebagainya datang berbual kosong dan berjenaka di meja atau rumah muslimah, mempelawa makan, keluar bersiar-siar atau menonton wayang bersama adalah berpunca dari unsur-unsur sikap mesra di atas.

Demikian juga apabila kita meneliti akibat yang akan timbul daripada gaya percakapan seperti *lahn*, *īmā'*, *hazl*, *hadhr*, *dī'ābah*, *mizāh* dan *laghw* di atas yang biasanya dihiasi dengan gelak ketawa, kita akan dapati adalah sukar menafikan kemampuannya yang besar dalam menimbulkan kecenderungan lelaki untuk berbuat fasiq kepada wanita, berminat berbual-bual dengannya selain akan menimbulkan ragu-ragu di dalam hati mereka sebagaimana yang digariskan oleh mufasirin sebelum ini. Justeru, penulis beranggapan huraian tafsiran bentuk kedua di atas yang walaupun berbeza dari nada dan gaya percakapan pelacur atau perbualan khusus suami isteri namun *natijah* atau akibat segala contoh tersebut sejajar dan seiringan dengan pendapat majoriti ahli tafsir iaitu untuk menghindari perasaan tidak baik bersarang di hati orang fasiq.

Pun begitu, penulis tidaklah berpendapat perlakuan seumpama di atas adalah haram memandangkan pada asasnya ia tidak menepati kriteria *khudū'* yang telah disepakati oleh mufasirin apatah lagi catatan hadis merakamkan Rasulullah - s.a.w. pernah melakukan perkara seumpamanya. Penulis kira inilah juga yang dimaksudkan oleh Sayyid Quṭb dan mereka yang sependapat dengan beliau

terutama apabila Sayyid Qutb<sup>223</sup> sendiri turut menukilkkan dalam bahagian lain tafsirnya agar perbuatan seumpama di atas diminimakan selain sentiasa diungkapkan dengan nada yang biasa yang pada adatnya tidak akan menimbulkan perasaan tidak baik di; hati pendengar. Walau bagaimanapun, keharusan melakukan contoh-contoh di atas tidaklah bersifat mutlak tetapi masih tertakluk kepada pematuhan terhadap sempadan *khudūʿ*. Dengan kata lain, jika perbuatan di atas atau segala perbuatan yang seumpama dengannya diucapkan dengan nada menggoda atau dilakukan dengan gaya, cara atau ekspresi diri sedemikian, ia akan dianggap *khudūʿ* sekaligus menjadi haram untuk diucap, didengar dan dilakukan. Penulis beranggapan, oleh sebab wujudnya perbuatan-perbuatan mesra seumpama di ataslah telah menyebabkan para ahli tafsir mengemukakan perbuatan pelacur yang menggoda dan perbualan khusus suami isteri sebagai sempadan untuk mengenalpasti dan memperincikan makna *khudūʿ* yang sebenar.

Selain itu, seperkara lain yang penulis dapati ialah walaupun huraian mufasirin terhadap larangan berbicara secara *khudūʿ* itu amat jelas meliputi semua tempat dan keadaan tetapi ʿAbd al-Ḥamīd Ṭahmāz yang berkemungkinan ingin mengelak sikap ambil mudah atau terlupa khalayak pembaca telah mengambil inisiatif memperincikan tempat dan saluran perbualan tersebut seperti berbual di rumah, melalui telefon, di pasar, tempat kerja dan sebagainya. Demikian juga penulis berpendapat jika perbualan itu dilakukan melalui e-mel, surat, ketika *chatting* menggunakan internet dan sebagainya yang walaupun ia tidak diucapkan menggunakan suara tetapi tidak dapat dinafikan kriteria *khudūʿ* sama ada dari aspek nada atau gaya yang mengandungi sentuhan menggoda masih boleh diungkap dengan tulisan yang dicatatkan tersebut. Jika keadaan sedemikian

---

<sup>223</sup> Sayyid Qutb (1410H), *op. cit.*, j. 4, juz. 18, h. 2512

berlaku, tidak syak lagi ia termasuk dalam kategori melunakkan suara yang diharamkan.

Selain tafsiran di atas, Ibn °Abbās r.a. telah memberikan satu lagi contoh percakapan yang dilarang terhadap seluruh muslim dan muslimah ketika mentafsirkan ayat 30 Surah al-Nūr iaitu bersuara secara ( صَلَّةٌ فِي الْكَلَامِ ) yang boleh diertikan sebagai bergetar, bersahut-sahut, berdengung atau sebagainya<sup>224</sup>. Pun begitu, penulis abaikan perbincangan mengenainya kerana beranggapan pengharaman tersebut mempunyai kaitan dengan maksud *khudūf* yang telah dibincangkan terutama apabila perbuatan tersebut diharamkan juga kepada lelaki. Ini kerana percakapan yang bernada menggoda dan merayu sifatnya amat berkemampuan membawa kemudaratn besar tidak kira sama ada ia dilakukan oleh lelaki atau wanita dan justeru adalah wajar ianya diharamkan kepada semua. Penulis kira terbina atas asas inilah seorang lelaki di zaman Saidina °Umar r.a. diberitakan begitu berani memukul seorang lelaki yang sedang berbual bersama seorang wanita dengan nada *khudūf* sebelum membawanya kepada Umar r.a.<sup>225</sup>.

### 3.3 Lelaki Yang Dimaksudkan Dalam Larangan

Pada asasnya muslimah dilarang melunak atau memanjakan suaranya kepada kaum lelaki. Namun begitu, para mufasirin dalam usaha mentafsirkan pengertian lelaki yang dimaksudkan dalam larangan telah menggunakan pelbagai lafaz iaitu *al-ajānib*<sup>226</sup>, *al-rijāl*<sup>227</sup>, *al-nās*<sup>228</sup>, *al-sāmi*<sup>229</sup>, *al-fāsiq*<sup>230</sup>, *al-gharīb*<sup>231</sup> dan *ghayr al-*

<sup>224</sup> Al-Shirāzī (1370H), *op. cit.*, h. 219

<sup>225</sup> Lihat dalam Ibn Manẓūr (1375H), *op. cit.*, j. 8, h. 72

<sup>226</sup> Al-Ṭibrī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356 ; al-Sharbī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243 ; al-Alūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 5 ; al-Marāghī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; Ibn al-Jawzī (1404H), *op. cit.*, juz. 6, h. 379 ; al-Sabazwārī (1406H), *op. cit.*, juz. 5, h. 435 ; al-Khāzin (1399H), *op. cit.*, j. 3, h. 258 ; al-Jamal (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 435 ; Muḥammad Bāqir al-Nāṣirī, selepas ini disebut al-Nāṣirī (1400H), *Mukhtaṣar Majmaʿ al-Bayān Fī Tafsīr al-Qurʾān*, j. 3, juz. 21, Beirut : Dār al-Zahrāʾ, h. 55

*zawj*<sup>232</sup>. Jika diperhatikan lafaz-lafaz yang digunakan di dalam tafsiran ini, dapatlah dikatakan kebanyakan lafaz tersebut merujuk kepada semua lelaki yang selain suami. Namun, lafaz *al-fāsiq*, *al-ghurabā'* dan *al-ajānib* dilihat agak longgar kerana memberi faham seolah-olah hanya lelaki fasiq, yang asing atau tidak dikenali dan yang bukan mahram sahaja yang terangkum di dalam larangan. Kepelbagaian lafaz tafsiran lelaki yang digunakan oleh segelintir pentafsir di atas selah memungkinkan konotasi yang pelbagai, juga mengisytarkan seakan-akan di sana wujudnya sedikit pertentangan tafsiran antara mereka yang boleh dijelaskan dengan sepihak lebih cenderung meluaskan skop larangan itu kepada semua lelaki kecuali suami sedangkan sepihak lagi cenderung melonggarkannya sedikit kepada beberapa lelaki tertentu yang lain selain suami.

Jika dilihat pendapat yang mengatakan *al-fāsiq* sebagai lelaki yang termasuk di dalam larangan, akan timbul persoalan bagaimana seseorang muslimah dapat mengenal mereka terutamanya jika tidak pernah mengenali mereka. Selain itu, ia juga mengarah kepada fahaman bahawa orang salih tidak

<sup>227</sup> *Ibid* ; al-Tabarī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 2 ; al-Baghawī (1414H), *op. cit.*, juz. 3, h. 455 ; al-Qurtubī (1419H), *op. cit.*, j. 7, juz. 14, h. 161 ; al-Nasafī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 302 ; al-Tibrīsi (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356 ; al-Tabātabā'ī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309 ; al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, juz. 24, h. 592 ; Abū Ḥayyān (t.t), j. 7, h. 229 ; al-Ṣāwī (1414H), *op. cit.*, j. 3, h. 341 ; al-Ṣabūnī (t.t), j. 2, h. 524 ; Sa'īd Ḥawwā (1409H), *op. cit.*, j. 8, h. 4425 ; Sayyid Qutb (1410H), *op. cit.*, juz. 22, h. 2859 ; al-Sa'dī (1415H), *op. cit.*, juz. 4, h. 138 ; Hamka (1982), *op. cit.*, juz. 22, h. 39 ; Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 8 ; Nawawī al-Jāwī (t.t), *op. cit.*, h. 183 ; Muḥammad Jawwād (1390H), *op. cit.*, j. 6, juz. 22, h. 216 ; Muḥammad al-Sayyid Ṭanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 60-61 ; 'Abd al-Ḥamid Ṭahmāz (1414H), *op. cit.*, h. 100 ; Bahtiar Surin (1991), *Adz-Dzikraa*, juz. 21-25, c. 4, Bandung : Penerbit Angkasa h. 1778 ; lihat juga Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 453 ; Beliau mencatatkan bahawa pendapat tersebut bersumber daripada al-Suddī dan lain-lain

<sup>228</sup> Abū Su'ūd (1414H), *op. cit.*, juz. 7, h. 102 ; al-Nisābūrī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 10 ; al-Shawkānī (1415H), *op. cit.*, juz. 4, h. 269 ; al-Qāsimī (1415H), *op. cit.*, juz. 13, h. 505 ; al-Barwasī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 169 ; Muḥammad Hijāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 4 ; 'Abd al-Ḥamid Ṭahmāz (1414 H), *op. cit.*, h. 100

<sup>229</sup> Ibn al-'Arabī (1408H A), *op. cit.*, bhgn. 3, h. 568

<sup>230</sup> Al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, juz. 24, h. 592 ; Beliau juga menggunakan lafaz *al-rijāl*

<sup>231</sup> Al-Shīrāzī (1370H), *op. cit.*, h. 261 ; 'Abd al-Ḥamid Maḥmūd Ṭahmāz (1414H), *op. cit.*, h. 101 ; Beliau juga menggunakan lafaz *al-nās* dan *al-rijāl*

<sup>232</sup> Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 453 ; al-Marāghī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; al-Ālūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 5 ; Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 9 ; Muḥammad Ṭanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 60-61

termasuk dalam senarai lelaki larangan ini. Dalam masalah ini, penulis lebih cenderung untuk kembali kepada sejarah larangan ini sendiri yang apabila ia berkuatkuasa terhadap isteri-isteri Nabi s.a.w., praktisnya melibatkan semua lelaki termasuk sahabat-sahabat besar seperti Abū Bakr, °Umar, °Uthmān r.a. dan lain-lain sedangkan mereka merupakan orang-orang salih yang dijamin syurga. Keadaan seumpama ini juga dapat dilihat dalam sejarah sebahagian ayat 53 Surah al-Aḥzāb iaitu frasa ( وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ) yang mewajibkan semua lelaki *ajnabi* tanpa mengklasifikasikan mereka salih atau tidak supaya menggunakan tabir apabila berurusan dengan para isteri Nabi s.a.w. Demikian juga halnya dalam masalah *khulwah* apabila al-Nawawī menjelaskan bahawa lelaki *ajnabi* dilarang masuk ke tempat seorang wanita atau *khulwah* dengannya walaupun ia seorang yang salih<sup>233</sup>. Walaupun masalah *khulwah* ini agak berlainan tetapi penulis kira ianya berhubungan dengan keadaan di atas memandangkan kemampuannya yang besar untuk mendatangkan fitnah.

Berdasarkan contoh-contoh di atas, dapat difahami bahawa sifat salih individu yang menjadi lawan kepada sifat *al-fisq* atau *al-fujūr* tidak sekali-kali berupaya mengeluarkan pemiliknya dari lingkungan lelaki yang terangkum dalam larangan sama ada larangan melihat para isteri Nabi s.a.w., *khulwah* atau melunakkan suara kepadanya. Ini justeru kelunakan suara muslimah itu kebiasaannya akan menimbulkan fitnah yang besar kepada lelaki keseluruhannya<sup>234</sup> sebagaimana hadis Rasulullah s.a.w. yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah r.a.<sup>235</sup>,

<sup>233</sup> Al-Nawawī (1416H), *op. cit.*, Kitāb Faḍā'il al-Ṣaḥābah, Bāb Faḍā'il Umm Sulaym Umm Anas ibn Mālik Wa Bilāl r.a., juz. 16, h. 11

<sup>234</sup> Dalam hal ini, 'urf dapat membuktikan bahawa lelaki amat mudah tergoda atau terpengaruh dengan gangguan (fitnah) wanita walaupun pada sesetengah keadaan, wanita tidakpun mengganggu mereka sama ada dari aspek pakaian, tingkah laku dan sebagainya. Memandangkan kelemahan tersebut, Allah s.w.t. telah mengharamkan perkara-perkara yang boleh mengganggu lelaki seperti *khulwah* serta menasihatkan mereka agar sentiasa

سَبْعَةٌ يَظِلُّهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ : إِمَامٌ عَادِلٌ  
 .... وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إِلَى نَفْسِهَا قَالَ : إِنَّي أَخَافُ

اللَّهُ ... إِلَى آخِرِهِ

Maksudnya : Tujuh golongan akan dinaungi oleh Allah di bawah naunganNya di hari kiamat yang tiada naungan melainkan naunganNya : iaitu pemerintah yang adil... dan lelaki yang diajak oleh wanita kaya dan cantik untuk melakukan zina lalu dia menjawab : “Aku takutkan Allah”...

Hadis di atas menggambarkan betapa ajakan dan pelawaan wanita untuk melakukan zina yang biasanya disulam dengan kelunakan dan kemanjaan suaranya bukan sahaja merupakan fitnah yang besar kepada lelaki malah merupakan ujian berat yang dapat dianggap setaraf dengan enam golongan selainnya. Oleh itu wajarlah Allah s.w.t. menjanjikan naunganNya sebagai imbalan untuk mereka di hari akhirat. Hadis itu juga membayangkan betapa lelaki salih tersebut terpaksa menghadapi fitnah getir sebelum berjaya mengatasinya yang sekaligus membuktikan sifat salih bukanlah jaminan aman dan terpeliharanya seseorang lelaki dari fitnah wanita. Selain itu, penulis kira hadis ini juga menguatkan lagi tafsiran mufasirin yang mentafsirkan *khudū* sebagai nada menggoda seperti pelacur memandangkan fitnah yang berupaya dicetuskannya amat besar dan sukar dihadapi hatta oleh lelaki salih sekalipun.

berwaspada terhadap fitnah wanita sebagaimana tercatat dalam pelbagai hadis seumpama (إياكم والدخول على النساء...) و (اتقوا الدنيا واتقوا النساء...) dan sebagainya.

<sup>235</sup> Lihat al-Tirmidhī (1414H), *op. cit.*, Kitāb al-Zuhd, Bāb Mā Jā'a Fī al-Ḥubb Fī Allāh, hadis no. 2398, juz. 4, h. 174-175 : Beliau mengatakan hadis ini *hasan* sahih ; lihat juga al-Nawawī (1408H), *op. cit.*, Bāb Faḍl al-Ḥubb Fī Allāh Wa al-Ḥithth 'Alayh, hadis no. 375, h. 165 ; lihat juga Ibn Hajar al-'Asqalānī (1416H), *op. cit.*, juz. 14, Kitāb al-Ḥudūd, hadis no. 6806, h. 69-70

Sehubungan itu, penulis berpendapat bahawa inilah tafsiran lelaki yang ingin dijelaskan oleh sebahagian ahli tafsir sebelum ini walaupun mereka menggunakan lafaz *al-fāsiq* atau *al-fājir*. Penulis kira, atas alasan ini jugalah al-Rāzi yang walaupun menggunakan lafaz *al-fāsiq*, turut menggambarkan lelaki tersebut dengan lafaz *al-rijāl*. Pada hemat penulis, pemilihan dan penggunaan lafaz sedemikian adalah kerana lazimnya lelaki yang seperti mereka sahaja yang berminat berbuat perkara keji sedangkan lelaki salih prihatin memelihara iman dan perasaan mereka.

Berhubung tafsiran *al-ajānib* dan *al-gharīb* pula, penulis mendapati <sup>c</sup>illah larangan melunakkan suara ini ialah untuk mengelakkan timbulnya perasaan keji di dalam hati orang yang berpenyakit hatinya sedangkan tidak ada satu jaminan pun bahawa lelaki yang menjadi mahram seseorang muslimah itu terpelihara daripada berniat jahat terhadapnya hanya kerana mereka diharamkan berkahwin atau sebagainya. Keadaan ini lebih mudah difahami apabila kita menyorot peristiwa penurunan ayat larangan ini kepada para isteri Nabi s.a.w. apabila larangan ini meliputi semua lelaki walhal kesemua mereka sememangnya diharamkan berkahwin dengan isteri Nabi s.a.w. selama-lamanya. Selain itu, para isteri Nabi s.a.w. juga mempunyai kedudukan sebagai golongan terhormat dan milik seorang Rasul yang mulia lagi disegani. Namun, kesemua alasan tersebut bukanlah penghalang bagi sesetengah lelaki untuk berniat jahat terhadap mereka. Penulis dalam konteks ini amat bersetuju dengan konklusi al-Šāwī<sup>236</sup>, Sayyid Quṭb<sup>237</sup> dan <sup>c</sup>Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz<sup>238</sup> yang menolak kemungkinan bahawa alasan tertentu boleh menghalang timbulnya keinginan jahat di dalam hati lelaki sementelahan pula lelaki yang diperbincangkan di sini memang berpenyakit

<sup>236</sup> Al-Šāwī (1414H), *op. cit.*, j. 3, h. 341

<sup>237</sup> Sayyid Quṭb (1410H), *op. cit.*, juz. 22, h. 2859

<sup>238</sup> <sup>c</sup>Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz (1414 H), *op. cit.*, h. 100



hatinya sebagaimana yang dijelaskan oleh Prof. Dr. Hamka<sup>239</sup> iaitu mereka menghidap penyakit tekanan nafsu seks.

Berdasarkan keadaan di atas, penulis lebih cenderung dengan pendapat Ibn Kathīr<sup>240</sup>, al-Alūsī<sup>241</sup>, al-Marāghī<sup>242</sup>, Muḥammad Ṭanṭāwī<sup>243</sup> dan Ibn ʿAbbās<sup>244</sup> yang merujukkan pengertian *al-ajānib* itu kepada semua lelaki selain suami. Dalam masalah ini, penulis dapati sesetengah mufasirin telah menspesifikasikan lelaki tersebut dengan jelas apabila menggunakan lafaz *ghayr al-zawj*<sup>245</sup>, *al-sāmiʿ* atau *al-rijāl* untuk menggolongkan semua lelaki selain suami termasuk dalam larangan. Malah, dalam usaha menjelaskan maksud ini juga, mereka telah memberikan contoh lelaki yang selain suami itu sebagai meliputi mahram *muʿabbaḥ*<sup>246</sup> dan mahram *muṣāharah*<sup>247</sup>. Mahram *muʿabbaḥ* ini dapat dibahagikan pula kepada tiga kategori iaitu dengan sebab kekeluargaan (*al-qarābah*), persemendaan (*al-muṣāharah*) dan penyusuan (*al-raḍāʿah*)<sup>248</sup>.

Penulis berpendapat inilah tafsiran yang dikehendaki oleh mufasirin apatah lagi ciri-ciri *khudūʿ* yang dijelaskan sebelum ini merupakan ciri-ciri yang melampau sehingga boleh mendatangkan fitnah yang besar kepada khalayak. Justeru, tidak syak lagi ianya wajar diharamkan kepada semua lelaki selain suami. Namun, apabila keadaan ini dikaitkan dengan perbuatan berjenaka, bergurau senda dan sebagainya yang tidak sampai kepada had *khudūʿ*, penulis cenderung

<sup>239</sup> Hamka (1982), *op. cit.*, juz. 22, h. 38

<sup>240</sup> Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 453

<sup>241</sup> Al-Alūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 5

<sup>242</sup> Al-Marāghī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6

<sup>243</sup> Muḥammad Ṭanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 60-61

<sup>244</sup> Lihat al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, j. 7, juz. 14, h. 162

<sup>245</sup> Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.* juz. 3, h. 453 ; al-Marāghī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; Wahbah al-Zuhaylī (1991), *op. cit.*, juz. 22, h. 9 ; al-Alūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 5

<sup>246</sup> *Ibid*

<sup>247</sup> Ia merupakan tafsiran Ibn ʿAbbās, lihat dalam al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, j. 7, juz. 14, h. 162

<sup>248</sup> Muṣṭafā al-Khin *et al.* (1413H), *op. cit.*, j. 2, juz. 4, h. 26

dengan pendapat Sayyid Qutb sebelum ini yang mengesyorkan agar perbuatan sedemikian perlu diminimakan. Penulis kira adalah wajar meminimakan perbuatan tersebut berdasarkan tahap dan kepelbagaian peringkat dalam hubungan sesama mahram bermula dari mahram *mu'abbad*, mahram *mu'aqqat* sehinggalah kepada mereka yang tidak mempunyai hubungan dengan seseorang muslimah.

Penulis katakan sedemikian ialah kerana dalam hubungan sesama mahram *mu'abbad* umpamanya, keadaan tersebut dapat disamakan dengan batas aurat muslimah terhadap mereka iaitu antara pusat dan lutut. Walaupun batas aurat tersebut ditetapkan oleh syarak tetapi jika muslimah sering berpakaian seminima itu, sudah pasti ia akan menimbulkan fitnah. Demikianlah dalam masalah berjenaka, bergurau senda dan seumpamanya yang biasa dalam hubungan kekeluargaan. Jika muslimah terlalu kerap memanjakan suaranya, bergurau dan berjenaka yang walaupun tidak melampaui batas *khudū'*, ia boleh mengundang fitnah kerana orang yang berpenyakit hatinya terdapat di mana-mana. Demikian juga halnya dengan mahram *mu'aqqat* dan lelaki yang bukan mahram yang sememangnya lebih mudah tergoda dengan mana-mana wanita yang mempunyai hubungan kekeluargaan yang jauh atau langsung tidak mempunyai hubungan dengan mereka berbanding mahram *mu'abbad*. Apabila seseorang muslimah sering bergelak ketawa dan berjenaka dengan mereka yang walaupun tidak mencapai tahap *khudū'*, fitnah akan lebih mudah terjadi berbanding jika muslimah berkenaan meminimakan perbuatan tersebut. Justeru, perbuatan berjenaka atau yang sekumpulan dengannya sesama mahram *mu'abbad* adalah wajar dilakukan secara yang sepatutnya iaitu tidak keterlaluan di samping menjaga adab sopan dan batas pergaulan tetapi perbuatan tersebut perlulah lebih minima dan lebih beradab ketika berinteraksi dengan mereka yang bukan mahram *mu'abbad*.

Dalam hubungan ini juga, jika para muslimah dilarang melunakkan suara kepada kaum lelaki untuk mengelakkan lelaki yang berpenyakit hatinya cenderung melakukan perkara keji atau ragu-ragu bahawa wanita tersebut menyukai mereka, para lelaki juga adalah dilarang melakukan perkara yang sama dengan alasan yang sama. Ini justeru walaupun kebiasaannya wanita kurang terpengaruh dengan lelaki tetapi tidak dapat dinafikan bahawa para wanita yang berpenyakit hatinya tetap wujud seumpama wujudnya lelaki yang sedemikian.

### 3.4 Percakapan Yang Dituntut

Para ahli tafsir telah menggariskan beberapa cara percakapan yang dituntut ke atas muslimah apabila ia berbicara dengan lelaki *ajnabi* melalui tafsiran frasa terakhir ayat 32 Surah al-Aḥzāb ini iaitu (وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا). Mereka menegaskan bahawa muslimah hendaklah bercakap secara baik, jauh daripada unsur yang boleh menimbulkan keraguan dan keinginan jahat di hati orang lain<sup>249</sup>, bebas daripada perkara yang boleh membawa fitnah<sup>250</sup> dan dibuat-buat<sup>251</sup> malah bercakap dengan gaya biasa yang normal dan tidak menyerupai pelacur<sup>252</sup> iaitu tidak melembut, memanja, melunak dan memesrakan suara dengan sengaja sehingga menikam hati

<sup>249</sup> Al-Qurtubī (1419H), *op. cit.*, juz. 14, h. 161 ; al-Alūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; al-Bayḍāwī (1388H), *op. cit.*, juz. 2, h. 244 ; Abū Su'ūd (1414H), *op. cit.*, juz. 7, h. 102 ; al-Zamakhsharī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 260 ; al-Sharbinī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243 ; al-Ṭabāṭabā'ī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309 ; al-Shīrāzī (1370H), *op. cit.*, h. 261 ; al-Baqā'ī (1398H), *op. cit.*, juz. 22, h. 344 ; al-Shawkānī (1415H), *op. cit.*, juz. 4, h. 269 ; al-Sāwī (1414H), *op. cit.*, j. 3, h. 341 ; al-Marāghī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 7, juz. 22, h. 169 ; al-Qāsimī (1415H), *op. cit.*, juz. 13, h. 505 ; al-Jamal (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 435 ; Muḥammad Farīd (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 554 ; Ṭanṭāwī Jawharī (1350H), *op. cit.*, juz. 16, h. 28 ; Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 & 9 ; Muḥammad Ṭanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 60-61 ; Ḥafīz 'Isā (1380H), *op. cit.*, juz. 2, h. 46 ; 'Abd Allāh Shibbir (1397H), *op. cit.*, h. 400 ; al-Suyūṭī mengatakan tafsiran ini bersumber daripada 'Aṭā' ibn Yasar dan Muḥammad ibn Ka'ab r.a., lihat al-Suyūṭī (t.t), *op. cit.*, j. 5, h. 196 ; al-Sabazwārī (1406H), *op. cit.*, juz. 5, h. 435 ; al-Tibrīsī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356

<sup>250</sup> *Ibid* ; al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 7, juz. 22, h. 169 ; al-Nāṣirī (1400H), *op. cit.*, juz. 21, h. 55

<sup>251</sup> 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb (t.t), *op. cit.*, j. 4, juz. 22, h. 705

<sup>252</sup> Al-Sabazwārī (1406H), *op. cit.*, juz. 5, h. 435 ; Muḥammad Ṭanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 61

pendengar<sup>253</sup> atau yang seerti dengannya. Terdapat juga mufasirin yang mengatakan bahawa muslimah mesti bercakap dengan baik tetapi dengan nada *khashanan* atau *khushūnah* iaitu agak keras<sup>254</sup>, secara *jaddan* ( جَدًّا )<sup>255</sup> iaitu tegas tanpa gurau senda dan jenaka serta tidak pula diucap secara *takhnīth* ( تَخْنِيط )<sup>256</sup> iaitu melembut atau memanjakan suara secara mengada-ngada seperti pondan atau lelaki lembut. Sementara itu, Dr. Hijāzī dan Dr. Wahbah pula mengatakan muslimah perlu bercakap secara *jazm* ( جَزَم ) iaitu tegas serta *quwwah* ( قُوَّة ) iaitu agak kuat<sup>257</sup>.

Selain itu, terdapat juga sesetengah mufasirin<sup>258</sup> yang sebahagian mereka mengambil sumber pendapat tersebut daripada Ibn Zayd r.a. mengatakan para muslimah perlu berkata-kata secara *ḥasanan* dan *jamīlan* iaitu baik, mulia atau berada dalam lingkungan kebaikan. Manakala al-Ṭibrisi cenderung dengan pendapat Ibn Zayd r.a. tersebut pada tafsiran *jamīlan*<sup>259</sup> dan sependapat pula dengan al-Ṭabāṭabā'ī<sup>260</sup> dan al-Nāṣiri<sup>261</sup> dalam mengatakan muslimah perlu

<sup>253</sup> Al-Ṭabāṭabā'ī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309; al-Ṣābūnī (t.t), *op. cit.*, j. 2, h. 524; Sa'īd Ḥawwā (1409H), *op. cit.*, j. 8, h. 4425; Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 & 9; al-Māwardī (t.t), *op. cit.*, juz. 4, h. 399

<sup>254</sup> Al-Nasafī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 302; Abū Su'ūd (1414H), *op. cit.*, juz. 7, h. 102; al-Qāsimī (1415H), juz. 13, h. 505; al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 7, juz. 22, h. 169; Muḥammad Hijāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 4; lihat juga Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 230; Ḥāfiẓ Isā (1380H), *op. cit.*, juz. 2, h. 46; Nawawī al-Jāwī (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 183; al-Zamakhsharī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 260

<sup>255</sup> *Ibid*; al-Qāsimī (1415H), *op. cit.*, juz. 13, h. 505; Muḥammad Hijāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 4; Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 8; al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 7, juz. 22, h. 169; Ḥāfiẓ Isā (1380H), *op. cit.*, juz. 2, h. 46; Abū al-Su'ūd (1414H), *op. cit.*, juz. 7, h. 102

<sup>256</sup> *Ibid*; al-Zamakhsharī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 260; al-Qāsimī (1415H), *op. cit.*, juz. 13, h. 505; al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, j. 7, juz. 22, h. 169; Ḥāfiẓ Isā (1380H), *op. cit.*, juz. 2, h. 46

<sup>257</sup> Muḥammad Hijāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 4; Wahbah al-Zuhaylī (1411H), *op. cit.*, juz. 22, h. 8

<sup>258</sup> Lihat al-Ṭabarī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 3; Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 453; al-Jamal (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 435; Muḥammad Ṭanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 61; Ḥāfiẓ Isā (1380H), *op. cit.*, juz. 2, h. 46; Nawawī al-Jāwī (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 183; Muḥammad Farīd (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 554; 'Abd Allāh Shībīr (1397H), *op. cit.*, h. 400

<sup>259</sup> Al-Ṭibrisi (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356; lihat juga al-Māwardī (t.t), *op. cit.*, juz. 4, h. 399

<sup>260</sup> Al-Ṭabāṭabā'ī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309

<sup>261</sup> Al-Nāṣiri (1400H), *op. cit.*, j. 3, juz. 21, h. 55

bercakap secara *mustaqīm* ( مستقيماً )<sup>262</sup> iaitu lurus, tidak mengada-ngada dan berlenggok-lenggok. Sementara itu, al-Qurṭubī dan Dr. Hījāzī pula mengatakan percakapan muslimah mestilah secara *jazlan* ( جزلاً ) yang bererti fasih dan bijaksana dalam menuturkan perbicaraan serta *faṣḥan*<sup>263</sup> ( فصلاً ) yang bermakna benar dan jelas dalam perbicaraan. Selain itu, al-Sharbīnī<sup>264</sup>, al-Baghawī<sup>265</sup>, al-Khāzin<sup>266</sup> dan al-Wāhidi<sup>267</sup> pula mengatakan muslimah hendaklah berbicara dengan *taṣrīḥ* dan *bayān* iaitu terang dan jelas<sup>268</sup>. Pun begitu, mereka mengatakan gaya dan nada perbicaraan tegas yang disarankan di atas bukanlah bermaksud sehingga menyakiti orang lain, bernada sombong atau mungkar tetapi yang dimaksudkan ialah ucapan yang baik dan diterima oleh *ʿurf*<sup>269</sup>. Selain itu, terdapat juga mufasirin yang berpendapat percakapan itu mestilah yang bersulam dengan adab sopan<sup>270</sup>, benar dan bertepatan dengan syarak<sup>271</sup>, sahih<sup>272</sup> serta tidak disanggah oleh akal dan jiwa yang sihat<sup>273</sup>.

Selain itu, dalam mentafsirkan ayat ‘ *wa qulna qawlan marūfā* ’, terdapat riwayat daripada al-Kalbī yang mengatakan muslimah itu mestilah bercakap benar dengan tidak *hajr* ( هجر ) serta tidak pula menimbulkan *tamrīd*<sup>274</sup> iaitu penyakit

<sup>262</sup> Al-Ṭibrīsī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356 ; al-Ṭabāṭabāʾī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309

<sup>263</sup> Al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, juz. 14, h. 162 ; Ibn al-ʿArabī (1408H), *op. cit.*, bhgn. 3, h. 568 ; Muḥammad Hījāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 5

<sup>264</sup> Al-Sharbīnī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243

<sup>265</sup> Lihat al-Khāzin (1399H), *op. cit.*, j. 3, h. 258

<sup>266</sup> *Ibid*

<sup>267</sup> Lihat Muḥammad Nawawī al-Jāwī (t.t), *op. cit.*, juz. 2, h. 183

<sup>268</sup> Demikian juga pendapat ʿAbd al-Karīm walaupun menggunakan perkataan *wāḍiḥan* dan *ṣarīḥan*, lihat ʿAbd al-Karīm al-Khaṭīb (t.t), *op. cit.*, j. 4, juz. 22, h. 705

<sup>269</sup> Ibn ʿAshūr (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 9 ; al-Nisābūrī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 10 ; lihat juga al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, juz. 24, h. 592 ; ʿAbd al-Ḥamid Ṭahmāz (1414H), *op. cit.*, h. 100

<sup>270</sup> Muḥammad Ṭantāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 61

<sup>271</sup> Al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, juz. 14, h. 162 ; al-Ṭibrīsī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356 ; Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 230 ; al-Thaʿālībī (1418H), *op. cit.*, juz. 4, h. 345 ; al-Ṭabāṭabāʾī (1393H), *op. cit.*, j. 16, h. 309 ; al-Shawkānī (1415H), *op. cit.*, juz. 4, h. 269 ; al-Nāsirī (1400H), *op. cit.*, juz. 21, h. 55

<sup>272</sup> Lihat al-Māwardī (t.t), *op. cit.*, juz. 4, h. 399 ; Ibn al-Jawzī (1404H), *op. cit.*, juz. 6, h. 379

<sup>273</sup> Lihat dalam al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, juz. 14, h. 162 ; Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 226 ; al-Thaʿālībī (1418H), *op. cit.*, juz. 4, h. 345

<sup>274</sup> Al-Altūsi (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 230

atau keinginan jahat di hati orang lain. Sementara itu, riwayat daripada al-Ḍaḥḥāk pula mengatakan muslimah dikehendaki bercakap secara *‘afīfān*<sup>275</sup> yang bermaksud baik dan bebas daripada perkara yang keji serta *‘anīfān* (عنيفا)<sup>276</sup> iaitu secara agak keras. Selain itu, terdapat pendapat lain yang mengatakan maksud perkataan *al-qawl al-ma‘rūf* itu ialah menyeru makruf dan menegah mungkar<sup>277</sup>. Dalam hubungan ini, para mufasirin juga telah mengharuskan muslimah bercakap perkara-perkara yang diwajibkan atau diizinkan Allah s.w.t.<sup>278</sup>, yang berkaitan untuk mengingatkan Allah s.w.t.<sup>279</sup> atau yang melibatkan hajat dan keperluannya<sup>280</sup>.

Menganalisis kepelbagaian tafsiran mufasirin di atas, secara umumnya ia boleh dibahagikan kepada dua bentuk iaitu satu tafsiran cenderung mentafsirkan ayat (وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا) dengan maksud gaya percakapan yang dituntut oleh syarak manakala yang lainnya cenderung mentafsirkan ayat tersebut dari sudut intipati atau isi kandungan percakapan. Tafsiran bentuk pertama tertumpu kepada aspek bagaimana sepatutnya muslimah berkomunikasi dengan lelaki iaitu dengan tidak melunak, merayu dan memesrakan suara secara menggoda. Malah tafsiran ini menggariskan cara percakapan yang selayaknya bagi mereka iaitu percakapan tersebut perlulah diucapkan dalam nada yang baik, tegas, agak keras, kuat

<sup>275</sup> Al-Māwardī (t.t), *op. cit.*, juz. 4, h. 399 ; Ibn al-Jawzī (1414H), *op. cit.*, juz. 6, h. 379

<sup>276</sup> Al-Ālūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 230

<sup>277</sup> Pendapat ini bersumber daripada Ibn ‘Abbās r.a., lihat al-Qurtubī (1419H), *op. cit.*, juz. 14, h. 162

<sup>278</sup> Al-Ṭabarī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 3 ; al-Ālūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, juz. 24, h. 592 ; lihat al-Khāzin (1399H), *op. cit.*, j. 3, juz. 5, h. 258 ; Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 230

<sup>279</sup> *Ibid*, h. 230 ; al-Ālūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 6 ; al-Khāzin (1399H), *op. cit.*, j. 3, h. 258 ; al-Sharbīnī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 343 ; al-Rāzī (1412H), *op. cit.*, juz. 24, h. 592

<sup>280</sup> *Ibid* ; al-Ālūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 5 ; Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 230 ; Ibn al-‘Arabī (1408H A), *op. cit.*, bhgn. 3, h. 568 ; Muḥammad Hijāzī (1388H), *op. cit.*, juz. 22, h. 5 ; lihat juga al-Nisābūrī (1386H), *op. cit.*, juz. 22, h. 10

sehingga dapat didengari, jelas, teratur, lurus, mudah difahami di samping merendahkan suara iaitu tidak menjerit, memekik, melaung dan sebagainya.

Dalam tafsiran bentuk pertama ini, mufasirin seperti al-Nasafī, al-Zamakhsharī, Abū Su'ūd, Abū Ḥayyān, al-Qāsimī, Dr. Ḥijāzī dan lain-lain telah menggunakan perkataan *khashanan* atau *khushūnah* untuk menggambarkan kekerasan percakapan yang mereka maksudkan. Manakala Ibn 'Abbās r.a. dan al-Ḍaḥḥāk pula menggambarkannya dengan perkataan *al-ghilẓah* dan *'anīfan*. Sesetengah mereka pula seperti al-Zamakhsharī, Abū Su'ūd, al-Qāsimī, Dr. Ḥijāzī dan Dr. Wahbah telah menggunakan perkataan *jaddan* malah ada juga yang menggunakan perkataan *jazm* dan *quwwah* untuk menggambarkan ketegasan yang dituntut ini iaitu sebagaimana yang diutarakan oleh Dr. Ḥijāzī dan Dr. Wahbah. Secara keseluruhannya, kumpulan mufasirin ini sepakat menetapkan bahawa nada tegas yang terkandung di dalamnya kekerasan yang wajar adalah suatu perkara yang dituntut di dalam tutur bicara muslimah dengan lelaki selain sifat percakapan tersebut mestilah baik, terang, jelas, teratur, lurus dan sebagainya.

Pendapat di atas secara umumnya bersandar kepada riwayat Ibn 'Abbās r.a. yang mengatakan muslimah sunat mengeraskan gaya percakapannya ( الغلظة ) tetapi dalam masa yang sama tidak pula meninggikan suaranya kerana mereka dituntut merendahkan suara percakapan ( الخفض )<sup>281</sup>. Dalam hal ini, al-Alūsī juga telah merakamkan bahawa perbuatan muslimah mengeraskan suara ( إغلاظ القول ) ketika bercakap dengan lelaki selain suaminya merupakan lambang kemuliaan -

<sup>281</sup> Al-Suyūṭī (1405H), *op. cit.*, h. 211 ; lihat Abū Ḥayyān (t.t), *op. cit.*, j. 7, h. 230 ; al-Qurṭubī (1419H), *op. cit.*, juz. 14, h. 162 ; al-Ṭibrī (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 356 ; Ibn al-'Arabī (1408H A), *op. cit.*, bhgn. 3, h. 568 ; al-Sharbīnī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243 ; al-Khāzin (1399H), *op. cit.*, j. 3, juz. 5, h. 258 ; Ibn al-Jawzī (1404H), *op. cit.*, juz. 6, h. 379 ; al-Barwaswī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 169

wanita di zaman jahiliah dan Islam<sup>282</sup>. Malah beliau telah menukilkan satu riwayat bahawa terdapat kalangan isteri Nabi s.a.w. yang meletakkan tangan mereka di mulut apabila berbicara dengan lelaki *ajnabi* semata-mata untuk mengubah bunyi suara mereka agar tidak kedengaran kelembutannya<sup>283</sup>. Selain al-Alūsī, Ibn al-Jawzī<sup>284</sup> juga telah menukilkan kisah yang hampir sama cuma beliau mengatakan perbuatan mengubah nada suara dengan meletakkan tangan di mulut itu adalah perbuatan para muslimah terdahulu tanpa menjelaskan sama ada pelakunya dari kalangan isteri Nabi s.a.w. atau orang lain.

Menyentuh masalah menyembunyikan kelembutan bunyi suara ini, al-Sharbīnī<sup>285</sup> dan al-Baqā'ī<sup>286</sup> mengatakan bahawa kelembutan suara ini merupakan *sajiyah* atau keadaan semulajadi kaum wanita dan para isteri Nabi s.a.w. diseru agar berusaha mengeras atau mengurangkan bunyi kelembutan tersebut. Selain itu, dalam usaha memperincikan lagi had kelembutan dalam bersuara ini, Ibn 'Āshūr<sup>287</sup> dan 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb<sup>288</sup> pula mengatakan had tersebut ialah segala kelembutan yang berlebihan daripada *nada* perbualan biasa kaum wanita, yang dibuat-buat dan bukannya kelembutan semulajadi. Penjelasan ini sekaligus mengisyaratkan bahawa kelembutan biasa dalam percakapan para wanita adalah harus malah hanya akan menjadi sebaliknya jika kelembutan tersebut berlebihan atau melampau. Tidak syak lagi kelembutan berlebihan adalah hasil dari perbuatan yang sengaja diusahakan dan kebiasaannya ia akan memenuhi kriteria *khudū'* selain dilakukan dengan niat yang haram. Penulis kira atas dasar inilah

<sup>282</sup> Lihat Muḥammad Ṭanṭāwī (1405H), *op. cit.*, juz. 21, h. 60 ; al-Alūsī (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 5

<sup>283</sup> *Ibid*

<sup>284</sup> Ibn al-Jawzī (1416H), *op. cit.*, h. 67

<sup>285</sup> Al-Sharbīnī (t.t), *op. cit.*, juz. 3, h. 243

<sup>286</sup> Al-Baqā'ī (1398 H), *op. cit.*, juz. 22, h. 344

<sup>287</sup> Ibn 'Āshūr (t.t), *op. cit.*, juz. 22, h. 9

<sup>288</sup> 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb (t.t), *op. cit.*, j. 4, juz. 22, h. 705



para ulama' menyimpulkan muslimah sunat mengeraskan suaranya ketika berbicara seperti yang telah disebutkan sebelum ini.

Pun begitu, al-Sa<sup>°</sup>di<sup>289</sup> telah mencatatkan pandangan beliau yang seolah-olah bertentangan dengan tafsiran mufasirin di atas iaitu muslimah mestilah berbicara dengan *ghayr ghaliz* atau tidak keras dan berhujah bahawa Allah s.w.t. mengharamkan *al-qawl al-layyin al-khāḍi'* iaitu berbicara lembut manja secara menggoda dan bukannya semata-mata berbicara lembut. Beliau berhujah bahawa Allah s.w.t. tidak menggunakan ayat '*fa lā talinna bi al-qawl*' ( *فلا تَلْنَنَّ بالقول* ) adalah untuk menggambarkan bahawa yang diharamkan itu ialah percakapan yang lembut menggoda dan bukannya lembut biasa. Dalam hubungan ini, beliau malah menyifatkan perbuatan berbicara dengan lembut itu sebagai suatu yang terpuji. Namun, penulis menganggap pendapat beliau tersebut pada hakikatnya sama sahaja dengan mufasirin lain memandangkan kebanyakan mereka yang walaupun mencatatkan muslimah perlu berbicara secara tegas dan keras tetapi turut mentafsirkan gaya percakapan muslimah itu mestilah baik, tidak menyakiti orang lain, tidak sombong dan sebagainya yang kesemuanya terangkum dalam erti kata menuturkan perbincangan secara sopan dan diredai Allah s.w.t. Malah ahli tafsir seumpama al-Sharbīnī, al-Baqā<sup>°</sup>ī, Ibn <sup>°</sup>Āshūr, <sup>°</sup>Abd al-Karīm al-Khaṭīb serta ulama' lain seumpama <sup>°</sup>Aṭīyyah Ṣaqar<sup>290</sup> telah mengakui kelembutan suara muslimah itu sebagai suatu keadaan yang semulajadi dan harus diperdengar dan didengari cuma mereka dilarang melunak dan memanjakannya secara menggoda atau merayu kepada lelaki. Selain itu, penulis kira keadaan ini juga dapat difahami daripada tafsiran maksud *khudū'* iaitu menggoda seumpama pelacur yang tidak syak lagi merupakan perbuatan yang dibuat-buat dan sengaja diusahakan.

<sup>289</sup> Al-Sa<sup>°</sup>di (1415H), *op. cit.*, juz. 4, h. 139

<sup>290</sup> <sup>°</sup>Aṭīyyah Ṣaqar (2002), *op. cit.*, h. 215

Justeru, penulis lebih cenderung menganggap segala gaya ketegasan dalam tutur bicara muslimah ini tidaklah wajib tetapi bersifat sunat apatah lagi apabila sebahagian mufasirin telah mengharuskan bunyi kelembutan suara muslimah yang biasa iaitu yang tidak disertai *khudū*<sup>c</sup>. Selain itu, penulis kira kecenderungan ini turut disokong oleh maksud *khudū*<sup>c</sup> itu sendiri yang mengharuskan perbuatan muslimah yang biasa iaitu jika tidak disulam dengan unsur *khudū*<sup>c</sup>. Walau bagaimanapun, penulis berpendapat perbuatan berusaha mengeras dan menegaskan suara itu adalah dituntut kepada para isteri Nabi s.a.w. tetapi muslimah lain hanya disunatkan melakukannya sebagai mencontohi perbuatan yang lebih mulia.

Sementara itu, tafsiran bentuk kedua pula cenderung mentafsirkan maksud ayat *qawlan ma'rūfān* dari sudut isi kandungannya. Kumpulan ini telah mentafsirkan ayat berkenaan dengan makna percakapan itu mestilah yang benar, bertepatan dengan syarak, dapat diterima oleh akal dan jiwa yang sihat, yang berkaitan untuk mengingatkan Allah s.w.t., menyeru makruf dan menegah mungkar serta yang menyentuh hajat atau keperluan yang kesemuanya mestilah berada di dalam ruang lingkup perkara yang diizinkan syarak. Antara mufasirin yang berpendapat sedemikian ialah Ibn ʿAbbās r.a, al-Ṭabarī, Ibn al-ʿArabī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, al-Ṭibrisī, Abū Ḥayyān, al-Alūsī, al-Ṭabāṭabāʾī, al-Thaʿālibī, al-Shawkānī dan Dr. Ḥijāzī.

Tafsiran sebegini secara tidak langsung telah mengiktiraf wujudnya perbicaraan yang tidak makruf atau *al-qawl al-munkar* yang berlawanan sifatnya dengan sifat *ma'rūf* dan sekaligus akan mengakibatkan pertentangan hukum. Berhubung perkara ini, sebahagian percakapan yang berlawanan dengan *ma'rūf*

itu ialah seperti yang bertentangan dengan kehendak syarak, tidak diiktiraf oleh akal dan jiwa yang sihat, menyakiti hati dan perasaan seperti mencaci, berkata kesat, dusta, lucah, bernada tinggi dalam situasi yang tidak wajar, mengutuk, mengumpat, menipu, memfitnah, mengaib, memperli, memperlekeh, mencemuh, berkata sombong, menghina serta percakapan yang menimbulkan unsur melalaikan diri daripada mengingati Allah s.w.t., mengandungi ideologi atau petunjuk sesat, menimbulkan keraguan terhadap kesucian agama, mengarah kepada kemungkaran, menyuburkan keinginan syahwat dan sebagainya yang kesemuanya terpesong dari jalan Allah s.w.t. yang lurus<sup>291</sup>. Unsur mungkar sebegini boeh meliputi semua situasi dan bentuk percakapan sama ada ia diolah dalam puisi, sajak, syair, lagu, nasyid, ucapan, berita, rencana, tulisan, iklan, ceramah, debat, bahas, kuliah, usrah, perbincangan, pengajian dan sebagainya. Dengan kata lain, jika ia mengandungi unsur-unsur keji seumpama di atas, hukumnya akan berubah daripada harus kepada haram kecuali pada jenis dan keadaan yang tertentu.

Berdasarkan perbincangan di atas, isi kandungan perbualan juga adalah perkara penting dalam sesuatu perbicaraan selain dari unsur *khudū'*. Ini kerana kedua-duanya berkeupayaan membawa kesan yang besar kepada jiwa individu. Ringkasnya, mana-mana perbicaraan yang mengandungi salah satu dari unsur tersebut akan menyebabkannya bukan sahaja haram untuk diucap tetapi juga untuk didengari.

---

<sup>291</sup> Lihat Ali Thanthawi (1419H), *op. cit.*, h. 134 ; lihat juga °Abd Allāh Nāsih °Ulwān (1407H), *Hukm al-Islām Fī Wasā'il al-F'lām*, c. 6, Kaherah : Dār al-Salām, h. 80

### 3.5 Membaca Al-Quran Secara Berlagu

Dalam topik ini, penulis akan membincangkan masalah membaca al-Quran memandangkan ia banyak dikaitkan dengan *khudūf*, sebagai suatu usaha untuk menilai sejauh mana kebenarannya. Perbincangan akan dilakukan berdasarkan penilaian terhadap dua unsur haram dalam percakapan iaitu sama ada yang berkaitan dengan melunakkan suara iaitu *khudūf* atau isi kandungan perbicaraan.

Membahas masalah ini, penulis akan membahagikan bacaan al-Quran kepada dua kategori iaitu bacaan al-Quran berlagu dan bacaan al-Quran berirama. Kategori pertama iaitu bacaan al-Quran berlagu yang kebiasaannya diperdengarkan di dalam ujian tilawah merupakan bacaan yang dialun mengikut irama-irama tertentu berdasarkan pemilihan lagu-lagu al-Quran yang masyhur seperti *Bayātī*, *Ṣabā*, *Hijāz*, *Nahwand*, *Sikah*, *Rast*, *Jaharkah* dan sebagainya. Setiap lagu tersebut bukan sahaja mempunyai nada dan tingkatan suara tertentu dalam setiap empat *ḥarkah* minimanya malah mempunyai gaya dan jenisnya yang tersendiri seperti *bayātī sūrī*, *kurdī* dan *ḥusaynī* selain *ḥarkah jawāb al-jawābnya* yang bernada tinggi. Malah ia juga mempunyai *ḥarkah waṣlah* untuk memastikan kesinambungan jalinan antara lagu, *qarar*, *ramal* serta pelbagai gaya lagi. Apa yang pasti, kesemua perkara tersebut memerlukan pembelajaran, penelitian, latihan, alunan dan kemerduan suara selain usaha yang gigih untuk berjaya mengalunkannya<sup>292</sup>. Justeru, dapat dikatakan bahawa bacaan al-Quran berlagu merupakan bacaan yang perlu melembut, mengalun dan mengindahkan suara agar menepati segala skema bagi setiap lagu yang digunakan.

<sup>292</sup> Pengalaman penulis semasa mengikuti pengajian *tarannum* al-Quran daripada guru-guru penulis yang mulia iaitu Ust. Mohd. Akib bin Mat Din, Ust. Karim bin Kechik, Ust. Mohd. Radhi bin Mahyuddin, Ust. Harun bin Hashim, Ustz. Zubaidah bt. Hj. Abd. Ghani, Ust. Mohd. Shahrin bin Imran dan lain-lain

Meneliti contoh pertama ini, unsur yang berkaitan dengan isi kandungan tidak menimbulkan masalah memandangkan ia bukan sahaja harus tetapi merupakan sebaik-baik ucapan. Manakala unsur kedua iaitu melunakkan suara masih memerlukan perbahasan terutama apabila kelembutan dan alunan yang diusahakan dalam bacaan tersebut tampaknya masih belum mencapai atau menepati kriteria *khudūf*. Ini justeru *khudūf* dari aspek gaya persembahan tidak dapat dikaitkan dengan menggoda seumpama pelacur memandangkan tidak pernah ada individu yang melakukan sedemikian setakat ini. Manakala *khudūf* dari aspek nada suara yang menggoda atau merayu seumpama pelacur juga tampaknya tidak dapat dilabelkan kepada bacaan tersebut. Apa yang penulis dapati ialah bacaan tersebut dimerdu dan dialunkan dengan suara dan gaya yang tidak sampai kepada aras *khudūf*. Justeru, penulis cenderung mengatakan ia tidak wajar diharamkan dengan alasan *khudūf* terutama apabila para *fuqahā'* hanya memakruhkan sahaja perbuatan mendengar nyanyian wanita walaupun nyanyian pada kebiasaannya dialun dengan kemerduan yang lebih hampir kepada *khudūf* berbanding bacaan al-Quran berlagu.

Pun begitu, jika dibandingkan pula perbuatan membaca al-Quran berlagu ini dengan pengharaman azan oleh kebanyakan *fuqahā'* mazhab Shāfi'i sebelum ini, mereka telah mengharamkan azan wanita dengan alasan takut fitnah kerana azan sunat didengar dan diamati. Dalam konteks ini, jika alasan *fuqahā'* di atas digunakan dalam menilai perbuatan membaca al-Quran berlagu ini, ia akan menerima hukum haram sama ada ia diperdengarkan atau didengari seumpama azan tersebut. Namun, jika alasan *fuqahā'* seumpama Ibn al-Humām dan lain-lain digunapakai, perbuatan membaca al-Quran berlagu ini hanya akan menjadi makruh sahaja dan justeru harus diperdengar dan didengari. Berhubung masalah

ini, ramai kalangan cerdik pandai dan pengkaji telah mengutarakan pelbagai alasan untuk melarang perbuatan membaca al-Quran berlagu ini sama ada bacaan tersebut dipertandingkan atau tidak. Antara alasannya ialah suara wanita adalah aurat jika ia diperelok dan dilunakkan di hadapan khalayak selain akan memberi fitnah kepada diri wanita itu sendiri<sup>293</sup>, berlaku *ikhtilāf* dalam majlis bacaan al-Quran<sup>294</sup>, penentuan kalah menang melambangkan perbezaan nilai terhadap ayat-ayat al-Quran<sup>295</sup>, pertandingan membaca al-Quran tidak diharuskan<sup>296</sup> dan justeru hadiah perlu disamaratakan<sup>297</sup>, perbuatan tersebut seumpama keluar rumah dalam keadaan berhias dan ia boleh memberi fitnah kepada wanita berkenaan<sup>298</sup> dan sebagainya.

Meneliti alasan yang mengatakan suara wanita menjadi aurat jika diperindahkan di hadapan khalayak, setakat ini penulis belum menjumpai pendapat *fuqahā'* yang sedemikian kecuali pendapat Imam Abū al-<sup>o</sup>Abbās al-Qurtubī dan sesetengah ulama' kontemporer seumpama Dr. Wahbah al-Zuhaylī dan <sup>o</sup>Alī Ṭanṭāwī. Namun, sebagaimana yang telah dibahasakan, penulis kurang cenderung dengan pendapat tersebut memandangkan ia akan mengakibatkan pertentangan hukum dengan hukum nyanyian sebagaimana yang dicatatkan para *fuqahā'*<sup>299</sup>. Dalam konteks ini, penulis lebih cenderung mengatakan suara akan menjadi aurat apabila ia disulam dengan unsur *khudū'*. Pun begitu, penulis tidak pula menafikan tentang kebaikan menghindari diri dari perbuatan mengalun dan

<sup>293</sup> Lihat Zabidah bt. Abd. Ghani (1991), *Ujian Tilawah al-Quran : Kesan Dan Pengaruh Terhadap Perkembangan Pembelajarannya. Satu Kajian Di Kuala Lumpur*, Lat. Ilmiah, Fak. Usuluddin, Akademi Islam, UM, h. 79 ; lihat pendapat Dato' Nik Abdul Aziz Nik Mat dalam *Akhbar Harakah*, edisi 16 Jamadilawal – 1 Jamadilakhir 1421H/ 16-31 Ogos 2000, h. 5

<sup>294</sup> Lihat Zabidah bt. Abd. Ghani (1991), *op. cit.*, h. 77

<sup>295</sup> *Ibid*

<sup>296</sup> *Ibid*

<sup>297</sup> *Ibid*, h. 79

<sup>298</sup> *Ibid*, h. 113

<sup>299</sup> *Ibid*, h. 82

<sup>300</sup> Lihat topik ' Suara Muslimah Menurut Ulama ' dalam disertasi ini, h. 21-24

memerdukan suara sehingga didengari khalayak apatah lagi hasil perbincangan sebelum ini telah mencatatkan konklusi bahawa sunat bagi muslimah mengeraskan perbicaraannya di hadapan lelaki *ajnabi*. Sementara itu, alasan memberi fitnah kepada khalayak atau diri wanita berkenaan, *ikhtilāf* dan alasan perbuatan membaca al-Quran berlagu itu seumpama keluar rumah dalam keadaan berhias, akan hanya penulis bincangkan dalam bab-bab seterusnya. Manakala alasan kalah menang melambangkan perbezaan nilai ayat al-Quran, pertandingan tidak diharuskan dan hadiah perlu disamaratakan, penulis kira hujah tersebut kurang kukuh dan perlu diperbahaskan lagi. Walau bagaimanapun, penulis abaikan analisis alasan-alasan terakhir ini memandangkan ia agak tersasar dari fokus kajian iaitu *khudū* sedangkan ruangan yang ada amat terhad.

Manakala dalam kategori kedua iaitu bacaan al-Quran berirama, bacaan sebegini wujud memandangkan terdapat aneka gaya dan irama bacaan yang dialunkan oleh ramai pembaca. Bacaan al-Quran berirama ialah bacaan al-Quran yang tidak berlagu tetapi dialunkan dengan pelbagai irama yang berlainan di antara setiap individu mengikut selera dan kemampuan individu pembaca tersebut. Bacaan al-Quran kategori ini boleh dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu bacaan berirama indah, bacaan berirama sederhana indah atau biasa dan bacaan berirama kurang indah. Bacaan berirama indah ialah seumpama bacaan Abū Bakr al-Shāṭiri, bacaan berirama sederhana indah atau biasa ialah seperti bacaan orang bersembahyang, bacaan di majlis khatam al-Quran atau *Yāsīn* manakala bacaan berirama kurang indah seperti bacaan orang-orang tua dan kanak-kanak.

Dalam usaha menilai tahap kelunakan bacaan ini, penulis berpendapat ketiga-tiga jenis bacaan al-Quran di atas tidaklah memenuhi kriteria *khudū'* lebih-lebih lagi apabila bacaan al-Quran berlagu sebelum ini yang kebiasaannya lebih indah daripada kesemua bacaan tersebut pun tidak mencapai tahap *khudū'*. Pun begitu, walaupun bacaan al-Quran berirama merdu seumpama al-Shāṭirī<sup>z</sup> di atas tidak dapat dianggap *khudū'* tetapi ia hampir menyamai ciri-ciri yang ada dalam bacaan al-Quran berlagu memandangkan ia mengandungi irama yang merdu, mempesona dan mengasyikkan. Justeru, penulis cenderung memasukkannya dalam kategori bacaan al-Quran berlagu iaitu ia akan menjadi haram jika dipadankan dengan hujah *fuqahā'* yang mengharamkan azan tetapi hanya akan menjadi makruh jika dipadankan dengan hujah *fuqahā'* yang lain.

Beralih kepada masalah bacaan al-Quran berirama sederhana indah dan kurang indah pula, penulis berpendapat bacaan al-Quran sebegini tidak dapat dipadankan dengan larangan berazan. Ini memandangkan ramai kalangan *fuqahā'* hanya memakruhkan sahaja bacaan al-Quran di dalam atau di luar sembahyang, ketika *talbiyyah* dan sebagainya dengan alasan bahawa lelaki *ajnabī* tidak disunatkan memandang wajah pembaca, bukan penyerupaan terhadap perbuatan lelaki dan lain-lain. Dalam masalah ini, penulis lebih cenderung dengan pendapat yang mengharuskan bacaan al-Quran tersebut. Walau bagaimanapun, bagi kaum lelaki yang takut fitnah, mereka tetap diharamkan mendengar suara wanita berkenaan walaupun ia dibaca tanpa apa-apa irama. Dalam masa yang sama, adalah tidak dapat dinafikan bacaan muslimah yang bersuara merdu sama ada di dalam atau di luar sembahyang berupaya menimbulkan fitnah kepada khalayak. Ini kerana walaupun ia membaca dengan irama biasa, kemerduan suaranya akan tetap terserlah apatah lagi jika ia membaca dengan irama yang indah. Justeru,



penulis berpendapat perbuatan sentiasa merendahkan suara bacaan adalah terlebih baik baginya walaupun ia tidaklah haram memperdengarkan bacaan tersebut.

Demikian juga contoh-contoh lain seumpama bacaan puisi, sajak, ucapan, berzanji, marhaban, selawat sempena sambutan tahun hijrah atau *mawlid* Nabi s.a.w., takbir raya, zikir munajat dan pelbagai lagi yang tidak dapat dilabelkan sebagai menggoda atau memanjakan suara yang mencapai aras *khudū'* kerana ia semata-mata alunan bunyi suara normal tetapi telah diberikan sedikit sentuhan irama untuk mengindahkannya. Keadaan ini hakikatnya amat berbeza dengan ucapan yang berunsur *khudū'* kecuali jika ia dipersembahkan dalam keadaan sedemikian. Dalam usaha menilai kepelbagaian contoh di atas atau yang seumpamanya, penulis cenderung memadankannya dengan bacaan al-Quran bernada sederhana indah dan tidak indah iaitu ia tidaklah haram justeru ia tidak dapat dianggap sebagai *khudū'* namun adalah terlebih baik bagi muslimah yang bersuara merdu tidak mengalunkannya memandangkan ia dapat membantu menghindari khalayak dari fitnah.

—

### 3.6 Nyanyian

Pada asasnya, sebahagian besar *fuqahā'* Shāfi'iyyah hanya memakruhkan sahaja nyanyian wanita namun mereka juga memakruhkan kaum lelaki mendengarnya walaupun dalam keadaan aman fitnah dan hanya mengharamkan pendengaran tersebut jika takut fitnah. Walau bagaimanapun, kemakruhan nyanyian ini menimbulkan persoalan terhadap ciri-ciri nyanyian yang mereka maksudkan. Ini justeru adalah mustahil nyanyian yang mereka katakan sebagai makruh itu mengandungi unsur *khudū'* kerana unsur tersebut telah sedia diharamkan. Dalam masalah ini, penulis cenderung berpendapat nyanyian yang dikatakan makruh oleh

para *fuqahā*’ itu ialah yang tidak menepati kriteria *khudūf* sama ada dari aspek nada atau gaya persembahan selain mengandungi isi kandungan yang walaupun makruh tetapi masih belum sampai ke tahap haram. Berdasarkan keadaan di atas, tidak keterlaluan jika penulis katakan nyanyian yang mereka maksudkan itu ialah seumpama lagu biasa, lagu hari raya, lagu patriotik, lagu kanak-kanak, nasyid Islami dan sebagainya memandangkan kebiasaannya lagu-lagu berkenaan tidak mempunyai unsur *khudūf*.

Pada hemat penulis, kategori lagu biasa adalah seumpama lagu dalam iklan, lagu seperti *Le Tour De Langkawi*, lagu ‘Fikirkan Boleh’, ‘Senyum Seindah Suria’, ‘Cuti-cuti Malaysia’ dan sebagainya. Memandangkan lagu-lagu kategori ini kebiasaannya tidak mencapai aras *khudūf*, penulis cenderung mengatakannya harus. Demikian juga halnya dalam kategori lagu hari raya seumpama lagu ‘Balik Kampung’, lagu patriotik seumpama lagu ‘Negaraku’ dan ‘Jalur Gemilang’ serta lagu kanak-kanak seumpama lagu ‘Kalau Rasa Gembira’, ‘*Twinkle Twinkle Little Star*’, lagu khas tadika tertentu dan lain-lain. Ini justeru kesemuanya bukan sahaja tidak memenuhi kriteria *khudūf* malah sesetengahnya kurang mengandungi rentak yang memerlukan alunan suara. Dalam usaha menilai lagu-lagu yang pelbagai ini, kecenderungan penulis adalah sama seperti sebelumnya iaitu walaupun makruhnya masih berada dalam lingkungan harus. Walau bagaimanapun, keharusan tersebut amat bergantung kepada aspek gaya persembahan. Ini justeru walaupun kebiasaannya lagu-lagu tersebut bebas *khudūf* dari aspek nada menggoda seumpama pelacur namun ia belum tentu selamat dari aspek gaya interaksi atau persembahan yang berunsur sedemikian. Justeru, keharusan mendengar dan memperdengarkan lagu-lagu sedemikian tidaklah mutlak sifatnya tetapi masih tertakluk kepada sejauh mana pematuhannya terhadap garis sempadan *khudūf*.

Pun begitu, sebagaimana sebelumnya, jika pendendangnya itu seorang wanita yang bersuara merdu, adalah wajar dan lebih baik baginya agar tidak menyanyi kecuali jika dia mampu mengeras atau menyembunyikan kelunakan suaranya yang boleh mempesonakan itu<sup>300</sup>. Namun, kebiasaannya agak sukar bagi mereka yang bersuara merdu menyembunyikan kelunakan suaranya kerana suaranya itu telah sedia merdu dan mengasyikkan walaupun tanpa rentak-rentak irama yang beralun. Justeru, adalah wajar bagi muslimah yang bersuara merdu khususnya dan semua muslimah amnya menghindari perbuatan tersebut memandangkan ia dapat meminimakan sebarang fitnah yang mungkin timbul tambahan pula perbuatan menyembunyikan suara dari didengari lelaki *ajnaḥ* ini telah disyorkan oleh ramai ulama' sebelum ini.

Berhubung kategori nasyid Islami dan zikir munajat pula, penulis cenderung menghimpunkannya dalam kategori nyanyian yang harus sebagaimana nyanyian sebelum ini memandangkan kebiasaannya ia tidak memenuhi kriteria *khudūd* sama ada dari aspek nada merayu seumpama pelacur atau gaya persembahan sebegitu melainkan jika ia dipersembahkan dengan nada dan gaya sedemikian. Selain itu, isi kandungannya pula merupakan himpunan kata-kata yang baik, menyeru makruf dan menegah mungkar. Antara contoh dalam kategori ini ialah seumpama nasyid *Asmā' Allāh al-Ḥusnā, talbiyyah*, selawat, ayat al-Quran, hadis, doa, zikir dan sebagainya yang telah diberikan irama serta pelbagai nasyid kontemporari yang banyak di pasaran. Antara doa dari al-Quran yang telah diberikan irama dalam nasyid ialah seperti doa '*rabb iḥḥalnī muqīm al-ṣalāti wa min dhurriyati*' ( رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي ) nyanyian kumpulan Raihan

<sup>300</sup> Ini kerana dalam tempoh seminggu pertama persekolahan bermula, guru-guru tadika terpaksa mengajar murid-murid menyanyi di hadapan khalayak ibu bapa yang kebiasaannya turut serta mengikuti pembelajaran anak-anak mereka – lawatan penulis ke Pasti at-Tawheed, Jalan 13 A, Selayang Baru pada 7 dan 10 Januari 2003, di antara jam 8.00-11.00 pagi

dalam kaset 'Gema Alam', doa biasa seumpama 'Yā Rabb bi al-Muṣṭafā balligh maqāṣidanā' nyanyian kumpulan Hijaz, zikir yang diberikan irama seumpama alunan zikir Dr. Badrul Amin dan lain-lain.

Pun begitu, jika contoh-contoh di atas dan sebelumnya diteliti, didapati bahawa isi kandungannya sunat didengari terutama dalam kategori nasyid dan kategori lagu patriotik. Selain itu, tidak syak lagi bahawa antara tujuan bernasyid atau menyanyi seumpama kategori di atas adalah untuk didengari oleh khalayak sama ada untuk berdakwah ke jalan kebenaran atau untuk menambah kecintaan warganegara kepada negaranya yang kesemuanya termasuk dalam ruang lingkup harus malah sunat. Dalam hal ini, jika kategori sunat sebegini dipadankan dengan alasan *fuqahā'* yang mengharamkan azan kerana ia sunat didengari dan justeru berupaya memberi fitnah kepada lelaki, hukum yang akan terhasil ialah haram bagi wanita menyanyikan segala lagu dalam kategori ini. Sementara itu, dalam masa yang sama hukum menyanyikan lagu-lagu biasa akan tetap kekal makruh sebagaimana yang telah dinukilkan sebelum ini. Keadaan di atas tentunya agak canggung terutama apabila nyanyian yang mengandungi mesej biasa hanya makruh hukumnya untuk mendengarkan sedangkan nyanyian yang membawa mesej agama yang sunat didengari pula membawa hukum haram diperdengar dan didengari. Namun, jika kategori ini dipadankan dengan alasan *fuqahā'* yang hanya memakruhkan azan bagi muslimah, nyanyian wanita dalam kategori ini hanya makruh didengari dan diperdengarkan kepada khalayak.

Walau bagaimanapun, adalah tidak dapat dinafikan bahawa wujud kumpulan nasyid muslimah yang menyanyikan nasyid dalam keadaan yang walaupun tidak menepati ciri-ciri *khudū'* tetapi hampir kepada aras tersebut

terutama apabila penasyid tersebut adalah seorang yang rupawan dan memberikan senyuman kepada audien pendengar ketika bernasyid. Walaupun tujuan penasyid berbuat demikian agar audien memberi lebih penumpuan kepada nasyid yang sedang dialunkannya tetapi realitinya perbuatan tersebut hanya menambahkan minat lelaki *ajnabi* kepadanya. Ini justeru senyuman yang sedikit daripada seorang yang jelita sudah cukup untuk menggamamkan seketika audien wanita apatah lagi audien lelaki berbanding jika senyuman itu diukir oleh seorang yang bukan rupawan. Namun, tidak syak lagi perbuatan tersebut adalah haram jika penasyid tersebut sengaja tersenyum dengan gaya menggoda dan mengghairahkan seumpama pelacur. Dalam masalah ini, penulis sebagaimana sebelumnya cenderung mengesyorkan para muslimah yang rupawan khususnya dan muslimah lain umumnya agar berusaha menghindari diri dari sebarang perkara yang sedemikian tetapi dalam waktu yang sama tidaklah pula menolak keharusan dalam kategori ini<sup>301</sup> terutama apabila Nabi s.a.w. sendiri pernah diriwayatkan mendengar nyanyian dua gadis di bilik 'Ā'ishah r.a.<sup>302</sup>. Selain itu, penulis berpendapat tidak timbul soal tidak harus bernasyid kerana wujud unsur *tabarruj*, *khulwah*, *ikhtilāf*<sup>303</sup>, wujudnya penari-penari iringan yang bertabarruj dan sebagainya kerana ia merupakan suatu masalah yang berasingan walaupun perkara seumpama di atas adalah haram malah berupaya pula mengharamkan aktiviti

<sup>301</sup> Seumpama kumpulan nasyid yang dianggotai oleh beberapa pelajar UM yang telah menyanyikan nasyid yang antaranya nasyid tentang 'Rabi'atul Adawiyah'. Nasyid itu dialunkan di majlis Wacana Pembangunan Wanita Islam yang bertajuk "Diskriminasi Terhadap Wanita : Perspektif Hukum Dan Realiti Semasa" yang bertempat di Hotel Singgahsana, antara jam 2-5 petang. Mereka mengalunkan nasyid berkenaan dalam keadaan pelayan-pelayan lelaki hotel sedang mundar-mandir menjalankan tanggungjawab mereka di dewan berkenaan

<sup>302</sup> Lihat al-Zubaydi al-Husayni (t.t), *op. cit.*, juz. 7, h. 643

<sup>303</sup> Lihat Abdul Samad bin Abdoll Aziz (1999), *op. cit.*, h. 115 ; lihat juga artikel Sakinah Najihah bertajuk "Kumpulan Nasyid Wanita Dan Persoalan Hukum" dalam Majalah *Muslimah*, edisi Julai 2000 - Rabiulawal/Rabiulakhir 1421H, h. 25 ; lihat juga dalam Fatimah binti Ali (1420H), "Penglibatan Wanita Islam Dalam Seni", *Jurnal Usuluddin*, bil. 10, Ramadan 1420H/ Disember 1999, h. 123

nasyid tersebut. Ini justeru segala isi kandungan percakapan yang harus serta bebas *khuḍūʿ* pada dasarnya harus diucap dan didengari.

Sementara itu, terdapat juga sebahagian ulama' yang seolah-olah mengaitkan keharusan menyanyi itu dengan faktor tertentu seperti sempena kegembiraan hari raya, untuk menimbulkan semangat bekerja seperti nyanyian ketika perang, nyanyian untuk mendodoikan bayi, membangunkan orang yang sedang tidur dan sebagainya<sup>304</sup>. Namun, penulis berpendapat apa yang mereka senaraikan hanyalah sekadar contoh tetapi tidak lari dari landasan yang telah penulis catatkan sebelum ini. Ini justeru jika ianya hanya dibenarkan pada situasi tertentu sahaja, ia akan mengarah kepada kefahaman bahawa perbuatan tersebut menjadi tidak harus pada keadaan yang lain. Jika benarlah demikian, nescaya tidak harus hukumnya seseorang menyanyi secara suka-suka di waktu yang tidak ada sebarang sempena atau keperluan seperti menyanyi lagu 'Bangau Oh Bangau' atau lagu-lagu biasa ketika mandi, menyikat rambut dan sebagainya. Menetapkan hukum sedemikian bagi nyanyian seumpama lagu dan situasi di atas selain dilihat kurang relevan dengan realiti kehidupan yang hakikatnya memang mesra agama dan tidak menyusahkan manusia, malah turut menyanggahi ketetapan para ulama' yang telah mencatatkan bahawa tidak menjadi kesalahan untuk seseorang menyanyi sendirian jika terhindar dari kelalaian dan sebab-sebab pengharaman lain<sup>305</sup>. Justeru, penulis berpendapat nyanyian dalam keadaan seumpama di atas walaupun makruh atau *laghw* tetapi masih berada di tahap harus sesuai dengan garis panduan yang telah digariskan oleh ulama'.

<sup>304</sup> Lihat al-Ramlī (1357H), *op. cit.*, juz. 8, h. 281-282 ; lihat juga artikel Sakinah Najihah bertajuk " Seni Suara Menurut Al-Quran Dan Al-Hadith " dalam Majalah *Muslimah* (1421H), *op. cit.*, h. 28

<sup>305</sup> Lihat al-Nābulsi (1401H), *op. cit.*, h. 33 ; lihat juga Ali Thanthawi (1419H), *op. cit.*, h. 135-136

Selain itu, terdapat juga pandangan yang mengatakan melodi atau rentak alunan yang diharuskan ialah yang baik serta sopan dan bukannya yang menyerupai rentak *rap* atau rentak lagu-lagu tidak Islamik yang lain. Meneliti masalah ini, penulis beranggapan pendapat tersebut tidak begitu kukuh justeru Islam tidak pula menetapkan sebarang rentak yang khas atau irama tertentu kepada umatnya tetapi menyeru mereka menjauhi dua perkara utama dalam seluruh percakapan iaitu *khudū'* dan isi kandungan yang haram. Etika dalam irama dan lagu ini adalah sama seperti etika berpakaian, bekerja, mencipta sesuatu dan sebagainya yang menyaksikan Islam telah memberikan ruang yang luas kepada kaum muslimin seluruhnya untuk mengembangkan daya keintelektualan dan kreativiti mereka tetapi mereka tidak sekali-kali diharuskan melanggar batas pengharaman yang telah ditetapkan. Selain itu, keadaan ini juga dapat dibuktikan dengan kewujudan rentak nasyid kontemporari yang menggunakan rentak yang dahulunya dianggap rentak songsang tetapi sehingga kini penggunaan rentak sedemikian tidak pula disanggah oleh ulama'. Malah, apabila alunan nasyid lama yang berirama stereotaip diberikan sentuhan irama massa yang bersesuaian, ia akhirnya telah dapat berjalan seiring dengan dunia muzik arus perdana seterusnya memberi impak yang besar kepada dakwah Islamiyyah.

Berdasarkan perbincangan di atas, penulis berpendapat bahawa segala perbualan, ucapan, nyanyian dan sebagainya perlu dinilai dengan teliti dari aspek nada dan gaya interaksi yang menggoda sumpama pelacur sehingga wajar diiktiraf sebagai *khudū'* yang diharamkan syarak. Penulis kira adalah tidak wajar terlalu cepat menghukum sesuatu perkara sebagai *khudū'* tanpa membuat penilaian yang bersungguh-sungguh atau mengharamkannya atas alasan menjaga masalah. Ini memandangkan terlalu banyak hukum makruh yang tercatat dalam

agama walhal dari segi masalah ianya amat wajar diharamkan seumpama hukum makruh mencium isteri ketika berpuasa Ramadan dan sebagainya. Pun begitu, tidaklah dapat dinafikan tentang keutamaan dan kewajaran menjauhi sebarang perkara yang mengandungi unsur yang berkemampuan mengundang fitnah sementelahan pula ia adalah tuntutan kesempurnaan personaliti taqwa yang telah dibincangkan sebelum ini.

## Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan di atas, penulis merumuskan bahawa suara muslimah pada asasnya bukanlah aurat dan harus diperdengar dan didengari oleh lelaki *ajnabi*. Namun, apabila ia mengandungi salah satu daripada dua unsur yang telah diiktiraf syarak sebagai berkeupayaan besar menimbulkan fitnah iaitu *khudūf* dan isi kandungan perbualan yang haram, ianya tidak harus didengari malah menjadi haram bersuara ketika itu. Demikian lagi perbuatan berbicara akan menjadi haram apabila wujud unsur-unsur yang boleh membawa kepada perlakuan haram seperti berbicara ketika *khulwah* dalam keadaan percakapan tersebut amat dikhuatiri akan membawa kepada zina. Sementara itu, terdapat juga sesetengah ulama' yang menganggap unsur *raf' al-ṣaut* atau meninggikan suara merupakan unsur yang boleh menjadikan suara itu aurat namun terdapat sedikit perbezaan di kalangan mereka dan para pengkaji lain dalam menentukan definisi *raf' al-ṣaut* ini. Dalam masalah ini, penulis cenderung menyimpulkan bahawa perbuatan meninggikan suara itu hanya menjadi tidak harus apabila ia beriringan dengan kedua-dua atau salah satu daripada dua unsur utama yang mengharamkan suara di atas.

Berhubung kriteria kelunakan suara atau *khudūf* yang diharamkan oleh Islam pula, ia boleh didefinisikan sebagai nada atau gaya yang menggoda,



merayu, mengghairahkan dan sebagainya yang seumpama pelacur. Manakala percakapan yang diharuskan itu pula ialah yang bersih dari sebarang unsur haram di atas iaitu bersuara menggunakan nada dan gaya yang biasa atau normal. Namun, muslimah dianjurkan agar berbicara dengan terang, jelas, sopan selain disunatkan berbicara dengan tegas apabila berkomunikasi dengan lelaki *ajnabi*. Sementara itu, kedapatan segelintir ahli tafsir dan ulama' yang cenderung menyamakan *khudūf* dengan perbuatan seperti berjenaka, bergurau, beramah mesra dan sebagainya kerana beranggapan perbuatan tersebut hampir menyamai maksud *khudūf* malah akan menuju kepada *natījah* yang seiring dengan 'illah larangannya. Pun begitu, mereka tidaklah sehingga menganggap perbuatan itu haram tetapi menyarankan agar ia diminimakan. Penulis amat cenderung dengan pendapat tersebut dan berpandangan ia wajar dipraktikkan oleh para muslimah sebagai suatu perbuatan yang terpuji.

Selain itu, isi kandungan sesuatu percakapan juga amat mempengaruhi keharusan percakapan berkenaan. Perbincangan di atas telah menyimpulkan bahawa isi kandungan yang baik dan tidak bertentangan dengan syarak sahaja yang diharuskan. Sementara itu, persoalan tentang lelaki yang diharamkan mendengar kelunakan suara muslimah juga telah dibincangkan di dalam bab ini dan konklusi yang dihasilkan ialah semua lelaki kecuali suami adalah terangkum dalam larangan termasuklah mahram *mu'abbad* dan mahram *mu'aqqat*. Ini kerana berbicara secara *khudūf* hakikatnya amat tidak layak didengar atau dilihat oleh orang selain suami memandangkan ia amat berpotensi menimbulkan perasaan tidak baik di hati lelaki. Tambahan pula tiada sebarang penyekat atau alasan pun yang mampu menghalang orang-orang yang berpenyakit hatinya dari berniat jahat atau melakukan perkara mungkar terhadap muslimah.

Selain itu, hasil perbincangan berkenaan *khudūc* ini juga telah digunakan untuk menilai tahap kelunakan suara dalam beberapa aktiviti bersuara seperti membaca al-Quran dan menyanyi. Setiap contoh di atas pula telah dibahagikan kepada beberapa kategori yang kesemuanya mempunyai hukum masing-masing. Apa yang pasti, segala keharusan yang melibatkan setiap kategori dalam bacaan al-Quran dan nyanyian ini adalah tertakluk kepada dua syarat utama yang mengharuskan perbicaraan iaitu pematuhan terhadap etika isi kandungan perbicaraan dan garis panduan *khudūc*.

Berdasarkan segala perbincangan dalam bab ini, antara perkara penting yang perlu dihayati oleh muslimah dalam menanggapi personaliti ini ialah walaupun mereka bebas bersuara jika memelihara syarat-syaratnya, mereka harus berusaha menjauhi atau meminimakan segala perbuatan dan aktiviti yang memperdengarkan suara kepada lelaki *ajnabī*, terutama bagi mereka yang bersuara merdu dan berparas rupawan. Ini kerana walaupun sesetengah aktiviti tersebut diharuskan, kebiasaannya ia tetap tidak akan terlepas daripada menimbulkan fitnah terutama kepada khalayak yang berpenyakit hati. Hal ini bersesuaian dengan syor para *fuqahā'* agar muslimah membataskan segala bentuk interaksi dan komunikasi mereka dengan lelaki *ajnabī* memandangkan ia adalah jalan yang mampu mengurangkan fitnah. Oleh itu, para muslimah perlulah prihatin dengan tuntutan personaliti ini dengan sentiasa berusaha mengurangkan ruang-ruang fitnah selain mendisplinkan diri agar bertindak lebih sopan dan berhati-hati apabila berinteraksi dengan lelaki.